JEAN BODIN Y LA SOBERANÍA
como Fundamento de la República

Una perspectiva jurídica

Yamila Eliana Juri

Prólogo de Sergio Raúl Castaño

UNCUYO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
EDIFYL

JEAN BODIN Y LA SOBERANÍA
como Fundamento de la República

Una perspectiva jurídica

Yamila Eliana Juri

Prólogo de Sergio Raúl Castaño

Mendoza
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Historia Americana y Argentina
Universidad Nacional de Cuyo
2020

UNCUYO
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EDIFYL

Yamila Eliana Juri
Jean Bodin y la soberanía como fundamento de la república. Una perspectiva jurídica.

El original virtual de este libro está alojado en el micrositio de libros de la Facultad de Filosofía y Letras en acceso abierto, en el repositorio institucional de la UNCUYO:

https://librosffyl.bdigital.uncu.edu.ar/

Juri, Yamila Eliana
Jean Bodin y la soberanía como fundamento de la República : una perspectiva jurídica / Yamila Eliana Juri. - 1a edición para el profesor - Mendoza : Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2020.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-774-395-5

1. Derecho. 2. Soberanía. I. Título.
CDD 320.15

Se permite la reproducción de los textos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. NoComercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/.
Este trabajo se publica digitalmente a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): http://bdigital.uncu.edu.ar/.
Nuestro Repositorio Digital Institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) http://repositorios.mincyt.gob.ar/, enmarcado en las leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces Secretaría de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, Resoluciones del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y Nº 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

ÍNDICE

Prólogo 7
Introducción 20

CAPITULO I
GRANDES LÍNEAS DEL PENSAMIENTO DE BODIN 30
Aspectos biográficos, formación y participación política 32
Sus primeros escritos 41
Juris Universi Distributio 41
Carta a Bautru 43
Methodus ad facilem historiarum cognitionem 44
Paradoxes de Malestroit 47
El tema religioso en su pensamiento 49
Poder y teología 51
Su concepción sobre Dios 55
La cuestión de la potencia absoluta y el acento voluntarista 58
La libertad de conciencia y la teoría de los climas 63

CAPITULO II
LOS SEIS LIBROS DE LA REPÚBLICA Y SUS ESCRITOS POSTERIORES 69
Los seis Libros de la República:
el contexto de la obra y su trascendencia 69
Démonomanie 75
Consilium de institutione principis aut alius nobilioris ingenii 80
Universae naturae theatrum 83
Paradoxon 89
Colloquium 93

CAPÍTULO III
LA REPÚBLICA Y EL CIUDADANO EN LA OBRA BODINIANA 100
Concepto bodiniano de República 101
Ciudadanía y concepto de ciudadano 124
La amistad política 130
Origen de la República 131

CAPÍTULO IV
FORMAS DE ESTADO Y FORMAS DE GOBIERNO 135
Importancia de la distinción 135
Distinción entre Estado y Gobierno 136
Formas de Estado 141
Formas de Gobierno 149

CAPITULO V
ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL CONCEPTO DE SOBERANÍA 157
La Antigüedad clásica: Platón y Aristóteles 157
Las nociones de soberanía en el derecho romano 163
El Medioevo: la jurisdicción como expresión del poder..... 166
El fundamento del poder en Marsilio de Padua 172
Los aportes de Maquiavelo a la doctrina del poder 178

CAPÍTULO VI
EL PODER SOBERANO EN BODIN. LA CUESTIÓN DE LOS LÍMITES 186
Definición de soberanía 187
La soberanía en el Methodus 190
La soberanía en la República 195
Notas de la soberanía 197
Marcas de la Soberanía 202
Las otras marcas 207
La cuestión de los límites 209
Ley divina 212
La ley natural 213
Propiedad privada 215
Derecho de gentes 220
Los contratos y las promesas 221
Leyes fundamentales del reino 223
La costumbre 226

CAPÍTULO VII . EL ABORDAJE ONTOLÓGICO.
LA PERSPECTIVA JURÍDICA COMO BASE DE INTERPRETACIÓN 229
La ontología del poder soberano 230
Ontología asumida por el autor 233
Método comparativo: La influencia ramista en Bodin 236
El problema de las causas explicativas 241
Perspectivas posibles para la interpretación 243
Perspectiva jurídica 246
Elementos constitutivos de esta perspectiva 247
Ley y derecho 247
La distinción entre lo público y lo privado 249
Jurisprudencia y equidad 250
Soberanía y ley 251
Rebelión y tiranía 253
COROLARIOS 256
Estado y Soberanía 256
La antinomia contemporánea
Derecho Constitucional vs. Derecho Internacional 259

CONCLUSIÓN FINAL 266
BIBLIOGRAFÍA . Fuentes Primarias . Bibliografía Secundaria 274

DEDICATORIA

A mi madre, que desde el Cielo

ha guiado cada uno de mis pasos.

PRÓLOGO

La Dra. Yamila Eliana Juri ha concluido con esta brillante aportación científica, *Jean Bodin y la soberanía como fundamento de la república*. *Una perspectiva jurídica*, sus estudios de doctorado. Abogada y profesora en Derecho, Licenciada en Filosofía, se encontraba en óptima condición intelectual para echar luz sobre uno de los aspectos histórico-doctrinales y sistemáticos más conflictivos y matizados del pensamiento de un pensador clave como Jean Bodin. El resultado fue la tesis, defendida con nota sobresaliente y recomendación de publicación en la Universidad Nacional de Cuyo (abril de 2019), cuya versión revisada tenemos el honor de presentar.

Tras una Introducción, la obra comprende siete capítulos, unos Corolarios y una Conclusión. No vamos a hacer una síntesis de cada uno de ellos, por cuanto estas líneas no pretenden ser una reseña del libro. Por el contrario, instamos a su lectura.

Sí queremos resaltar algunos de los méritos de la obra. La investigación del tema tratado supuso por parte de la autora la compulsa del conjunto de la obra original de Bodin, desde ya en sus dos lenguas originales; el análisis de las mejores ediciones del texto de la República; así como el estudio minucioso de una amplia y actualizada bibliografía secundaria. La seriedad en la adopción de los medios científicos requeridos se ha correspondido con la profundidad de la reflexión con que esa materia fue abordada. Y sobre todo con el valor de las conclusiones finales. Es que estas conclusiones se refieren no sólo a la exégesis del pensamiento de Bodin; sino al valor sistemático que invisten los principios bodinianos (se adhiera a ellos o se los impugne) para la comprensión de las situaciones más urticantes que viven hoy la política y el derecho internacional.

* * *

Uno de esos principios, profundizado y discutido por la autora desde sus fundamentos ontológicos, es el de la impostación causal del poder soberano en la realidad de la república; en otros términos, el desdibujamiento etiológico del fin (el bien común político) como fundamento de la comunidad política. Lo cual se da la mano con la virtual prelación del poder por sobre la comunidad: como lo expresa Yamila Juri, "[…] mientras que en la segunda escolástica, hay *potestas suprema* porque hay República, en Bodin –por el contrario– hay República porque hay *potestas* y esta es la cuestión crucial de su aporte a la teoría jurídica del derecho político".

La mencionada posición termina siendo un aval para pretensiones políticas y jurídicas contemporáneas que, paradojalmente, conspiran contra la soberanía del Estado. En efecto, en una primera aproximación, tal consecuencia podría parecer contradictoria con la idea de que el poder ostenta prelación ontológica sobre la sociedad. Sin embargo, es hoy un hecho que en el seno de entidades internacionales pacticias (conformadas por Estados soberanos en relaciones de coordinación horizontal), los órganos surgidos de los tratados, desconociendo la ausencia de una *comunidad política* englobante, reclaman derechos de imperio que sólo resultarían válidos si las partes estuvieran ya integradas en una unidad política. Es así como en el contexto de una unión de Estados, la tesis de dicha prelación sustentaría la imputación de facultades soberanas al órgano común, sin parar mientes en que los miembros de la unión ni por la forma ni por el fondo del tratado que los ha vinculado han perdido su *status* de comunidad políticas (independientes). Este afán ilegítimo por parte de órganos interestatales de autoinvestirse como última instancia de decisión –sobre todo jurisdiccional- frente a Estados que no han renunciado a su condición de tales se echa de ver no sólo, como decimos, en el ámbito de uniones de Estados (caso en el que entraría en juego el atenuante de que sus miembros podrían hallarse insertos en procesos de incoada integración política). Pues también los cuerpos de monitoreo ("*treaty bodies*") de los tratados de derechos humanos enarbolan actualmente la pretensión de

erigirse en árbitros supremos de los ordenamientos de los Estados signatarios del tratado –sin dejar fuera de tal pretensión ni el ejercicio del mismísimo poder constituyente-. Luego, la preconización del llamado *control de convencionalidad*, que implica poner en cabeza de tribunales internacionales facultades no sólo de derogación de normas ordinarias sino también de reforma constitucional, a partir de valores difusos y dinámicamente interpretados ("*il diritto mitte"*, de Zagrebelsky), provee una muestra extrema de la deriva ilegítima que criticamos (Sobre una y otra pretensión hemos discutido en *El Estado en el orden internacional*, Buenos Aires, EDUCA, noviembre de 2019). Deriva potencialmente contenida en el desconocimiento del principio de que el poder soberano, órgano necesario de conducción, arraiga en una sociedad política –la cual, por tanto, ostenta prioridad ontológica sobre su órgano-; y de que sólo en tanto *órgano de una comunidad política* el poder puede y debe ejercer facultades últimas.

* * *

Esta impugnable preterición del fundamento de los derechos de imperio de la potestad suprema en la realidad comunitaria de naturaleza *autárquica* (Aristóteles), *perfecta* (Vitoria) –o sea: política- se ha manifestado asimismo en un cuestionable dogma del derecho público contemporáneo. Nos referimos al principio internacionalista según el cual la soberanía del Estado consiste en una "*delegación de competencias del derecho internacional público*". Y nuevamente nos hallamos frente a la paradoja –por más que no carezca de coherencia lógica – de que el presupuesto explícito o implícito de la prelación del poder sobre la sociedad irroga desmedro a los fueros de la potestad suprema del Estado. Como una modesta contribución a los corolarios y consecuencias señalados por la Dra. Juri respecto de este problema axial nos permitiremos plantear brevemente esta última cuestión.

La problemática que mencionaremos reviste la mayor relevancia teórica, por cuanto compromete los principios axiales del orden político; así

como la mayor urgencia en el plano de la praxis, por cuanto en su ámbito se dirimen (por sólo mencionar dos problemáticas político-jurídicas) las relaciones entre el Estado y los tribunales internacionales de derechos humanos, en cuestión en Argentina tras el afortunado fallo "Fontevecchia" de la Corte Suprema, en 2017; y la legitimidad de cualquier forma de *gobernanza* global en cabeza de órganos supranacionales, puesta sobre el tapete, por ejemplo, con la voluntad explícita -manifestada por miles de partidos políticos de todo el mundo (incluido el gobernante en Argentina) en abril de este año- de investir en un futuro a la OMS con poderes de gestión globales.

Pues bien: todo este apasionante y riquísimo espectro de problemas, atinentes, en su última concreción, a las relaciones políticas internacionales y a las convenciones propias del derecho internacional, se resuelven, en cuanto a su legitimidad y validez, en el nivel de la filosofía política. Así, muy brevemente: si -con fundamento en que su competencia se ordena a un bien común internacional (superior al bien común político)- un tribunal internacional pretende primar sobre las decisiones de los órganos del Estado, queda a cargo de la filosofía política resolver si existe o no en sentido propio un bien común internacional o regional; si una agencia de la ONU puede legítimamente ejercer poderes decisorios últimos sobre los Estados, queda a cargo de la filosofía política determinar qué es el Estado y cuáles son los alcances (derechos) de su potestad soberana -y cuáles los de un organismo internacional-. Ésos no son problemas jurídicos: el Derecho (teórico y práctico) los asume a partir de una determinada noción de Estado, soberanía, bien común, orden internacional, ciudadanía, etc., que inexcusablemente serán dilucidadas por la filosofía política. De allí la relevancia teórico-filosófica y práctico-jurídica del libro de Yamila Juri.

Pero vamos al cuestionable dogma del que habíamos hablado.

"Soberanía como delegación de competencias". Presentación de la doctrina dominante de la mano de la tratadística actual

Al exponer la nodal cuestión del Estado como sujeto "por excelencia" del Derecho Internacional, el distinguido tratadista y juez del Tribunal Europeo de Derechos Humanos José Pastor Ridruejo puntualiza las notas más salientes que explican el protagonismo de la comunidad política en la sociedad internacional contemporánea. Así, destaca en primer término el rango de *soberano* del poder del Estado, el cual, expurgado de incrustaciones absolutistas, aparece como un poder no ilimitado; que, jurídicamente, implica la igualdad y la independencia de las comunidades de las que es instancia de dirección; y que ostenta "carácter constitucional" para el orden internacional. Ahora bien, remata el autor, la soberanía tiene naturaleza funcional e implica la posesión y el ejercicio de un "*haz de competencias*" (*Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 277-278; 287-289; subr. nuestro). Pero -y es aquí donde aparece aun más claramente la cuestión que apuntamos- tales competencias "*son concedidas a los Estados por el derecho internacional*", pues, en efecto, una de las tareas propias de ese derecho reside en distribuir las competencias entre los Estados. Pastor Ridruejo no deja de acotar que el espacio de las competencias a las que el derecho internacional no le pone cortapisas (las "libertades soberanas") es cada vez más reducido. La misma noción se encuentra en otros autores representativos, como Antonio Remiro Brotóns: "El principio fundamental de la soberanía responde a la idea de *función*: se trata del *conjunto de competencias atribuidas al Estado por el Derecho Internacional, ejercitables en un plano de independencia e igualdad respecto de los otros Estados*" (A. Remiro Brotóns *et al*., *Derecho Internacional. Curso general*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2010, p. 89, subr. original). Es decir que el imperio y el dominio que el órgano de conducción política ejerce sobre sus ciudadanos y los habitantes de su territorio; sobre éste; sobre los funcionarios del Estado actuando en el exterior; etc., constituirían competencias delegadas por el derecho internacional.

Dos autores representativos

Estos tratadistas españoles de nuestros días no hacen sino reproducir la doctrina dominante desde hace casi cien años. Una de las figuras fundacionales de la doctrina del derecho internacional público contemporáneo, el ilustre jurista y filósofo del Derecho Alfred Verdross, había ya planteado tras la Gran Guerra la subordinación estricta de la soberanía del Estado al orden internacional y, como corolario obligado, la idea de que esa soberanía constituye una delegación de competencias del derecho internacional público. Para Verdross, decir que el derecho internacional público -natural o positivo- limita la potestad del Estado equivale a afirmar que "toda la esfera de actividad del Estado no es sino una competencia sobre la base del derecho internacional". El derecho internacional posee la absoluta competencia sobre las competencias de los Estados (i.e., posee *soberanía* sobre los Estados). Pues la relación en que se hallan los Estados soberanos frente al derecho internacional es análoga (con analogía de proporcionalidad propia, agreguemos) a la que se da entre los estados miembros de una federación y el Estado federal (cfr. la obra definitiva de su primer período científico: "Le fondement du droit international", en *Recueil des Cours 1927* (Académie de Droit International), París, Hachette, 1928, t. 16, pp. 247-323).

La posición de extrema subordinación del Estado al orden internacional (y de preconizado abandono de la noción misma de soberanía estatal) que se constata en Verdross ha tenido posteriores modulaciones, pero ello sin que el pensamiento internacionalista dominante haya abandonado nunca la idea de que la soberanía del Estado consiste en una competencia delegada por el derecho internacional: es decir, en una facultad concedida por una instancia superior. Y no sólo la doctrina, sino asimismo la jurisprudencia de los tribunales, ha adherido por lo menos a la denominación de "competencia" para la soberanía del Estado (cfr. por ejemplo, los *leading-cases* "Lotus" e "Isla de Palmas", contemporáneos de la obra de Verdross: Publications de la Cour Permanente de Justice Internationale, Série A, N° 10, le 7 septembre 1927, *Recueil des Arrêts*, "Affaire du Lotus"; *Reports of International Arbitral Awards*, vol. II, pp.

829-871, “Island of Palmas” Case (Netherlands vs. USA), United Nations, 2006).

El más importante especialista francés de la segunda mitad del s. XX, Charles Rousseau, es precisamente conocido como el referente teórico de la teoría “competencialista” (así lo califica Manuel Diez de Velasco *et al*., *Instituciones de Derecho Internacional Público*, C. Escobar Hernández, ed., Madrid, Tecnos, 2013, p. 284). En su obra final de síntesis, *Droit International Public* (París, Dalloz, 1971, pp. 102-103), Rousseau enumera todos los supuestos en que se operaría una delegación de competencias originada en el derecho internacional. La noción de competencia resulta ser el eje del derecho internacional, afirma, toda vez que éste tiene por objeto el “reparto (*repartition*)” de competencias entre los Estados y la fijación de las responsabilidades subsecuentes, así como la determinación de aquéllas que son de resorte de las organizaciones internacionales. Veamos tales supuestos, uno por uno. En primer lugar (a), la noción permite discriminar entre el Estado y otras organizaciones sujetas al derecho internacional, así como determinar el *status* jurídico de la Santa Sede: los Estados sólo ejercen competencias temporales, dejándole a ella la espiritual, sostiene Rousseau; b) en otro supuesto, un Estado se halla sujeto a un régimen de competencias jerarquizadas, como se opera en los protectorados, o de competencias ligadas (no libres), como la *neutralidad perpetua* de ciertas comunidades; c) aquí aparece el relevante caso de los mandatos (como surgieron tras la Primera Guerra), en los que la potencia mandataria ostenta competencias limitadas y tiene obligaciones hacia la comunidad tutelada y hacia terceros Estados, y actúa bajo contralor de organismos internacionales; d) luego existen también los *condominia*, régimen de competencias mixtas de dos Estados que rigen una comunidad, *ex aequo*; e) asimismo se da la *adquisición de territorio* (locución que Rousseau critica) por parte de Estados que ejercen competencias sobre una “*res nullius*” o sobre territorios sustraídos por vías jurídicas a otros Estados; f) los procesos de mutación territorial (*cesión*, *desmembramiento*, *anexión*) no son para Rousseau sino un caso de “transferencia o de reparto de competencias en el tiempo”; g) el

reconocimiento (de un Estado, gobierno o beligerante) también se explica como una constatación de competencia; h) el reparto y ejercicio de competencias permitiría distinguir la libertad de tránsito en alta mar (*libertad de los mares*) de la *libertad fluvial*, en la que se reglamentan las competencias ejercidas por el Estado ribereño sobre su territorio; i) todo el derecho de la *ocupación militar en guerra* se plantea entonces substitución provisoria y limitada de las competencias (especialmente reglamentarias y jurisdiccionales) de un Estado por las de otro; j) por último, el principio de independencia del Estado queda sujeto a la *responsabilidad internacional* por ejercicio irregular de competencias.

La relevante (aunque soslayada) crítica de Hermann Heller

Precisamente desde la teoría del Estado, pero recalando en nociones filosófico-políticas, Hermann Heller rechazará que la soberanía consista en una delegación de competencias del derecho internacional. Para el gran teórico del Estado ("la mejor cabeza de Alemania, *der beste Kopf in Deutschland*", como lo llamó Carl Schmitt -así lo refiere D. Dyzenhaus en su estudio introductorio de la reciente traducción inglesa de *Die Souveränität*, de Heller: *Sovereignty*, Oxford, O. U. P., 2019, p. 10-), la subordinación del Estado a cualquier norma internacional se opera sólo por el acuerdo de dicho Estado. En efecto, dado que no hay obligación de entablar relaciones diplomáticas, ni de firmar tales o cuales tratados, si se asume una obligación internacional es porque la unidad soberana, libremente, lo ha decidido: la sujeción a las normas de derecho internacional, que Heller acepta sin ambages, será siempre consiguiente a la decisión del Estado de sujetarse a dichas normas. Respecto del derecho internacional consuetudinario, Heller también afirma la subordinación sólo de aquéllos Estados que lo hayan convalidado. La necesidad de la unanimidad para su establecimiento -con la implicada negativa a que su positivación pudiera depender de una decisión mayoritaria a la que debiera plegarse por fuerza una minoría de unidades decisorias discordantes- es

sostenida por Heller y atribuida por él –nótese- a la doctrina dominante desde la segunda escolástica.

En esa línea Heller rechaza la idea racionalista de Kelsen y Verdross de que la subordinación del Estado se operase respecto de una norma fundamental impersonal. Frente ella, el Estado, disuelto como comunidad, ya no sería sino un haz de normas derivadas -y éstas, para ser válidas, no podrían contradecir al derecho internacional y a su norma fundamental, pirámide de un *ordre naturel* lógico-formal sin órganos decisores-. "Sostenemos frente a esto, remarca Heller, que toda norma de derecho de gentes solamente puede ser positivizada a través de tratados tácitos o explícitos de sujetos jurídico-internacionales, que se hallan unos frente a otros, formalmente, en libertad e igualdad". De modo derivado, también los tribunales internacionales representan unidades decisorias de voluntad. Mas –y esto debe subrayarse- su legitimación (*Legitimation*) proviene no de una pretendida "constitución internacional", sino la unión contractual de voluntad producida por unidades decisoras soberanas; los actos de éstas son los que confieren existencia y validez (*Existenz und Geltung*) a los tribunales y sus sentencias. Si la *compétence exclusive* (Heller concede por un momento, sin aceptarlo, el término de "competencia" para la soberanía) encierra por necesidad la facultad de decidir sobre un haz de materias indeterminadas; por el contrario las cuestiones en las que un sujeto soberano esté eventualmente ligado en el plano internacional serán, ellas sí, pasibles de hallarse enumeradas en los tratados. Estas limitaciones del poder soberano residirán, pues, en cuestiones particulares y expresamente normadas en instrumentos revocables. Y el radio decisorio de los organismos internacionales que entiendan en tales cuestiones estará circunscripto por el pacto sinalagmático que les ha dado existencia. Aquí se dirime para Heller un problema central atinente al poder político y a sus sujetos. Pues *son los Estados quienes delegan atribuciones en los organismos internacionales*, los cuales ejercen esas competencias delegadas respecto de los asuntos expresamente y de antemano previstos en los tratados internacionales que los crean. Luego no es la soberanía una

competencia delegada por el derecho internacional (*rectius*: por los organismos internacionales). Sino que en realidad son éstos los que reciben una delegación para ejercer competencias limitadas y pacticiamente normadas. De allí la renuencia de Heller a aceptar inclusive la locución de "*Kompetenz-Kompetenz*" para designar a la "universalidad de la decisión (soberana)". Es que "la identificación de competencia y soberanía es la expresión de una visión que hace del Estado una ficción, para poder postular la ficción de la *civitas maxima* [el Estado mundial]" (Hermann Heller, *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts*, Berlin, De Gruyter, 1927, pp. 123-124, 149-150, 127-134, 141 y 160). Y conste que Heller no fue la única voz discordante en este problema. Otro gran teórico del Estado, también emigrado, Erich Kaufmann, planteó una relación entre el Estado y el orden internacional que no desconocía el lugar protagónico del primero (vide „Règles générales du droit de la paix", *Recueil des Cours*, Academia de Derecho Internacional, vol. 54, París, Sirey, 1935).

El dato de la realidad política y jurídica vigente

Cabe observar que la teoría del derecho internacional de Heller no ha hallado mayor eco en la doctrina internacionalista. Esto es sorprendente si se para mientes en la racionalidad de que está investida. Pero tal vez no si se repara en su oposición a la corriente paulatinamente dominante en la *literatura especializada*.

¿Por qué hemos subrayado "*literatura especializada* (i.e., doctrina)"? Porque –y esto agrega interés a la discusión del problema- el derecho vivido, vigente y existente en el plano internacional, no deja de reconocer que la soberanía del Estado es el principio ciliar del derecho internacional público: "En el principio fundamental de la soberanía del Estado, reposa todo el derecho internacional público", sentencia en un *leading-case* de absoluta vigencia la Corte Internacional de Justicia ("Nicaragua vs. Estados Unidos", 27 de junio de 1986, vide "Case concerning the military and paramilitary activities in and against

Nicaragua", Summary of the Judgment, esp. parágs. 202-209: the Principle of Non-Intervention (disponible en *www.icj.-cij.org/files*).

La clave filosófico-política del derecho público, de la mano de la escuela aristotélica clásica

Hermann Heller es un extraordinario testigo doctrinal de los fueros de la comunidad política. Aunque seguramente la fundamentación más cabal del quicio que dirime la relación auténtica y legítima entre los derechos del Estado y sus obligaciones internacionales lo proveen los principios de la escolástica aristotélica. Con ellos cerramos este Prólogo.

Los principios político-internacionales de la escolástica del siglo de oro, asumidos en su núcleo, han resultado ser los principios del derecho internacional público moderno –al menos en lo que éste manifiesta de auténtica validez-. Por esto último cabe afirmar aun más: tales fundamentos constituyen seguramente los ejes de la realidad política objetiva y de los auténticos bienes humanos y jurídicos involucrados en el orden internacional. En los términos de Vitoria "una república o comunidad perfecta es la que es por sí misma un todo; esto es, la que no es parte de otra república, sino que tiene sus propias leyes, su propio régimen y sus propios gobernantes" (*Relectio posterior De Indis II*, 7). De allí que la potestad "suprema en su orden" (según la fórmula de la escuela) –en tanto instancia última de conducción, legislación y jurisdicción- se identificará con la potestad de régimen de la comunidad que es política en sentido estricto, i.e., de la comunidad políticamente autárquica (o autosuficiente en el orden temporal). Tal es el "*signo*" de la autarquía, decía Suárez en lograda expresión, signo que se constata "cuando en tal principado o república hay un tribunal en el que terminan todas las causas de ese principado, y no es posible apelar a otro tribunal superior. Pues cuando hay lugar a apelación se da el signo de principado imperfecto, ya que la apelación es un acto del inferior al superior" (*Disputatio XII De Bello* sec. II, n. 4).

En síntesis: la supremacía de la potestad no es causa de la autosuficiencia, sino su consecuencia; en otros términos, el *indicio que permite inducir* la presencia de una comunidad política. Cabría sostener que el poder supremo es primero fenoménicamente (respecto de nosotros: *quoad nos*), mientras que la autarquía política es primera en sí misma (en el orden óntico: *quoad se*). Ambas realidades se exigen recíprocamente y aparecen siempre unidas en el plano empírico, en la medida en que el poder supremo emana, como por una *natural resultancia* (Suárez), de la esencia de la comunidad política, en tanto constituye su propiedad (metafísica).

Subyace, pues, a la realidad efectiva del Estado y de sus relaciones *ad extra*, como su basamento ciliar, la que llamamos *secuencia ontológica del orden político-jurídico*: porque hay un bien común político, completo y concreto, hay comunidad política (autárquica); porque hay comunidad política, hay potestad suprema; *y, finalmente*, porque hay comunidad autárquica dotada de potestad suprema, hay un ordenamiento jurídico (que no depende de otro ordenamiento ni forma parte de él), coronado por una ley fundamental.

Este (primer) libro de Yamila Juri nos permitirá adentrarnos, histórica y sistemáticamente, en la problemática más central del orden político y del derecho público.

San Carlos de Bariloche, 4 de octubre de 2020

Sergio Raúl Castaño
Dr. en Derecho Político - Dr. en Filosofía
Investigador Principal del CONICET
Profesor titular de Teoría del Estado (Fac. de Derecho – UNCOMA)
Director del Centro de Estudios Políticos (UNSTA)

"Yo podría haber aparecido extremadamente sabio,
pero sólo después de haber sido iniciado en el misterio del litigio,
entendí que la verdad y sólida sabiduría del derecho
se aprende no tanto en las escuelas
sino en el campo de batalla del foro".

Jean Bodin, *La República*, 1583, citado por Howell Lloyd en *Jean Bodin. This Pre-Eminent Man of France. An Intellectual Biography*. (Londres, Oxford University Press, 2017, p. 52)

"Jurista de vocación y de profesión, humanista y jurisconsulto.
Como los juristas romanos él conoce los textos y las prácticas casuísticas.
Considera que en el arte jurídico, la justicia es particular
y tiene por objetivo principal el reparto de los bienes".

Goyard-Fabre, *Jean Bodin et le droit de la République,*
(Paris, 1959, PUF, p. 256)

INTRODUCCIÓN

Encontramos dentro del derecho público internacional, ciertos principios como el respeto por la integridad territorial, la no intervención, la defensa de la auto-determinación, la igualdad jurídica de los Estados, los cuales siendo invocados a diario, son derivaciones directas del concepto de soberanía. La discusión actual acerca de hasta qué punto debe respetarse el poder soberano de una Nación, cuando se trata de vulnerar los derechos humanos o el medio ambiente, por ejemplo, no hace más que confirmar la indudable actualidad, de este longevo principio del derecho público. Esto conlleva que, a su vez, sea uno de los temas más discutidos a lo largo de la historia, en el terreno situado entre la ética, el derecho, la filosofía y la ciencia política, ramas en las que han penetrado muchos términos ambiguos provocando estériles debates, no habiendo ninguno que haya originado tanta controversia en el derecho público, como la doctrina de la soberanía[1]. De manera que cuando se sostiene con vigor un principio recibido desde antaño, como cuando se impugnan sus consecuencias, es forzoso reconocer que se trata de algo vigente que tiene una positiva realidad en nuestros días.

Considero que la importancia y actualidad de la temática viene dada también por su profundo debilitamiento, a causa de la pérdida progresiva de la plena autodeterminación de los Estados a nivel internacional. La soberanía estatal pareciera ya no poseer el monopolio de las decisiones y, con ello, los Estados haber visto socavada su independencia para gobernarse. Un ejemplo palpable de esta realidad, lo hallamos en las directivas provenientes de organismos multinacionales que imponen ciertas medidas respecto a contenidos en materia de educación o de seguridad; como en el

[1] Ver en este sentido, James Bryce "The nature of Sovereignty" en Studies in historyand jurisprudence (Oxford 1901), Tomo II, 49 y 50, disponible en http://oll.libertyfund.org/titles/bryce-studies-in-history-and-jurisprudence-vol-2 (consultado el 04-04-2020).

avance de los controles de convencionalidad a nivel jurisdiccional. En este sentido, cierta doctrina pretende dar a entender que se ha producido una mutación del concepto de soberanía, el cual se trasladaría del ámbito nacional al internacional[2]. De ser así, las normas jurídicas de derecho internacional tomarían el matiz de una especie de derecho constitucional regulador de una nueva comunidad política mundial. Si hay una noción consolidada a lo largo de los estudios políticos efectuados en los últimos siglos, es que el Estado no sería tal si no poseyera la libertad suficiente como para poder alcanzar por sí mismo su fin político (autarquía de la comunidad política), no siendo el ordenamiento jurídico internacional un impedimento para ello[3].

El núcleo de investigación del presente libro trata de este concepto en el pensamiento de quien fuese uno de los principales mentores de la doctrina moderna de la soberanía: el jurista francés Jean Bodin (1530-1596)[4]. Indagaré particularmente acerca del carácter constitutivo del poder soberano respecto de la sociedad y, por consiguiente, su prelación respecto de ésta, que como argumentaré durante todo este trabajo puede denominarse "jurídica", entendida esta juridicidad desde el punto de vista de su ser, es decir ontológica. En otros términos, me propongo considerar si en la doctrina del autor. la soberanía, en tanto constitutivo formal de la sociedad política, es el principio que la funda en su ser y la determina en su orden total propio (como sociedad). Es así como en

---

[2] Cfr. Leal Sanabria, José Luis y Cerda Dueñas, Carlos, "La mutación constitucional del principio de no intervención", *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, N°. 35, 2016. Bazán, Víctor, "El control de convencionalidad: incógnitas, desafíos y perspectivas", en Víctor Bazán y Claudio Nash, *Justicia Constitucional y derechos fundamentales*, *Control de Convencionalidad*, (Bogotá, Konrad Adenauer, 2012).

[3] Hillgruber, Christian, "Soberanía – La defensa de un concepto jurídico", *Revista InDret,* 2009.

[4]Jean Bodin nació en Arges, Francia, en 1530. En su ciudad natal, sus estudios se desarrollaron por primera vez en la Orden de los Carmelitas. Posteriormente dejó la orden, y comenzó sus estudios universitarios en la de Toulouse, donde posteriormente impartió clases de Derecho. Por otra parte, ejerció su profesión en la capital, París, durante unos años como procurador del rey.. Murió en la ciudad francesa de Laón en 1596. Una biografía completa del autor se encuentra en Couzinet, Marie-Dominique, "Note biographique sur Jean Bodin" en *Jean Bodin, nature, histoire, droit et politique*, ed. Zarka, (Paris, PUF, 1996) 233-244.

esta tesis aparecerá el verdadero punto de inflexión de Jean Bodin en el decurso de la historia de las ideas políticas y jurídicas.

Desde esta perspectiva, intentaré determinar el lugar que ocupa la concepción bodiniana del poder soberano en el pensamiento político occidental y justipreciar el valor jurídico de su posición acerca del papel de la soberanía, en tanto fundamento de la comunidad política y del derecho positivo en los inicios de la modernidad.

De esta cuestión se desprende el eje problemático de considerar si el poder soberano representa o no el tema central y definitorio de los saberes políticos. En otros términos, si el estudio de la política se resuelve esencialmente en el tratamiento de las relaciones de subordinación. Considero que la respuesta afirmativa a este cuestionamiento ha prevalecido en amplias franjas de la teoría sociológica-filosófica política del último siglo. Así, por ejemplo, el poder adquiere en la sociología de la dominación de Max Weber (1864-1920) el papel de un verdadero principio, tanto del ser de la sociedad, como del conocimiento acerca de ella. Lo que cabría llamar el constitutivo formal de la asociación política y, *a fortiori*, del Estado, es, precisamente, la "dominación", bajo la forma de poder coactivo organizado[5]. Este planteo de Weber no sólo consiste en una toma de posición sobre la naturaleza y función del poder político, sino que además, trae aparejada la afirmación de que el "factor dominación" concentra en sí la totalidad de la virtud etiológica que funda y conserva la vida política. Ahora bien, la impostación del poder en Weber es representativa de las perspectivas actuales sobre la política. De hecho, en el marco de la Ciencia Política norteamericana, Bentley plantea en *The Process of Government* (1908) una posición semejante a la del sociólogo alemán[6]. En ambas corrientes la atención teórica se traslada al estudio de los poderes concurrentes y su dinámica.

---

[5] Cfr. Weber, Max, *Economía y Sociedad*, (México, FCE, 2014) 39-45.

[6] Cfr. Passerin D´Entreves, Alessandro, *La Noción de Estado, Introducción a la teoría política,* (Barcelona, Ariel Derecho, 2001), 92 y ss.

Max Weber y Hans Kelsen (1881-1973) han afirmado en este orden que el Estado moderno surgiría de la concentración del poder mediante el monopolio institucional de la fuerza en un territorio delimitado. En tal sentido afirma Weber: "el Estado moderno es una agrupación que con éxito e institucionalmente organiza la dominación, y ha conseguido monopolizar, en un territorio determinado, la violencia fisica legitima como medio de dominio[7]". La dominación exige normalmente de un cuadro de competencias administrativas que estará ligado a su señor sea por la costumbre, intereses materiales o motivos ideales. De acuerdo con la experiencia las estructuras de dominación procuran fomentar la creencia en su legitimidad, ya que motivos materiales, afectivos o axiológico-racionales no bastan para consolidar la estabilidad de un régimen. Esas pretensiones determinarán a su vez diversas formas de obediencia y diversos modos del ejercicio del mando. La legitimidad, insiste Weber analizando su contenido, consiste en una creencia y en una probabilidad; y no siempre ni primariamente toda obediencia se funda en tal creencia[8].

Por su parte, Kelsen sostiene: "La teoría normativa (...) ha indicado que el Estado es orden, concretamente orden normativo, orden jurídico, con lo que para ella el problema de la realidad del Estado coincide con el problema de la positividad del derecho[9]". Y en *Teoría Pura* considera que: "el derecho es una técnica de coacción social estrechamente ligada a un orden social que ella tiene por finalidad

---

[7] Weber, Max, "Política y Ciencia" en *Obras Selectas, Max Weber,* (Buenos. Aires, Distal, 2010) 408.

[8] Puede darse obediencia por oportunismo, interés material, o incluso bajo forma de aceptación casi inevitable por razones de debilidad. Pero es la pretensión de legitimidad misma la que torna válida a la dominación, la consolida y codetermina el modo de ejercicio del poder. Hay tres tipos puros de dominación legítima, sea que su validez sea de carácter racional, tradicional o carismático. La forma que aparece como típicamente moderna es aquélla definida por su carácter racional, que descansa en la creencia en la legalidad de las ordenaciones establecidas y del derecho de mando de quien ejerce la dominación. En la dominación legal se presta obediencia a un orden impersonal y a las personas previamente designadas según ese mismo orden.

[9] Kelsen, Hans, *El Estado como integración. Una controversia de principio*. (Madrid, Tecnos, 1997) 22.

mantener, (...) el derecho aparece así como una organización de la fuerza[10]".

Ahora bien, la presente investigación aspira, precisamente, a estudiar y comprender un ilustre antecedente de esa perspectiva teórica del poder, el de Jean Bodin, para quien la soberanía tendría esta naturaleza constitutiva, que luego tendrá por ejemplo para Weber. En el plano de la praxis político-institucional, hoy aparece con acuidad el problema de si el poder político supone o no, una comunidad independiente sobre la cual se ejerce; o si su legítimo ejercicio es previo a la existencia de una comunidad. Los procesos de integración incoados como es el caso del Mercosur, la Unión Europea, etc., y la conformación de tribunales internacionales como la Corte Penal Internacional, el Tribunal Internacional de los Derechos Humanos, entre otros, con ciertas pretensiones constituyentes, muestra que el esclarecimiento del concepto de soberanía es fundamental[11].

Por lo que venimos exponiendo, lla perspectiva jurídica de Jean Bodin al abordar la cuestión de la soberanía sirve de puente para dilucidar el papel de la misma en las relaciones internas y externas que lleva adelante la comunidad política. El nacimiento del Estado se identifica con el nacimiento y afirmación del concepto de soberanía. En la introducción al clásico libro *Elements de Droit constitutionnel francais et comparé,* Esmein considera que Estado es la personificación jurídica de Nación, siendo que el constitutivo de esta se halla en la existencia de una autoridad superior a las voluntades individuales[12]. Al abordar esta cuestión tan crucial en el

---

[10] Kelsen, Hans, *Teoría Pura del Derecho,* (Bs. As., Eudeba, 1973) 74.

[11]Al respecto, el *leading case* "Maastricht", del Tribunal constitucional alemán (12/10/1993), ofrece una interesante respuesta, al afirmar la prelación en que se halla la sociedad respecto de los órganos de poder y de sus correspondientes facultades (competencias) jurídicas, como veremos al final de esta tesis. Este fallo confirma que el poder no es el dato primero, pues le niega jurisdicción suprema a los órganos internacionales.

[12] Esmein, Adhémar, *Elements de Droit constitutionnel français et comparé*, (París, Librairie de la societé Recueil Sirey, 1921) 1. Allí define el Estado como "la autoridad superior" o "Soberanía" con que se halla investido, negando la posibilidad de otra potestad superior o concurrente.

derecho político, encontramos en la monumental obra de *Los Seis Libros de la República*, la noción de soberanía como nota esencial del Estado[13].

Ramiro Rico, afirma que Bodin intenta compatibilizar el poder con la juridicidad del Estado, es decir, la relación entre derecho y soberanía, que sigue siendo uno de los principales problemas en nuestros días y la cuestión clave del Estado constitucional[14]. Por eso, la categoría "soberanía" es en Bodin un concepto jurídico y no solo político, como iremos demostrando y argumentando en esta obra.

Para el autor francés, el titular de la soberanía es el monarca; más ello no es obstáculo para que, sobre la base de ciertos criterios que él mismo señala, pueda aquella encontrarse también en otras formas políticas en las que el titular sea toda la comunidad o un número determinado de personas. La soberanía es un "modelo", un esquema de interpretación de una realidad que históricamente comenzaría a mutar. Bodin daría nombre a lo que ya habían entrevisto los teóricos de la baja Edad Media: la aparición de un nuevo tipo de poder junto a un nuevo tipo de organización política, es decir, la afirmación del Estado.

El foco de atención de los estudiosos de la teoría del poder soberano del Angevino, ha estado centrado en la naturaleza de los alcances fácticos y axionormativos de la soberanía como poder supremo[15] y como precursor del absolutismo monárquico. Pero la tematización exhaustiva del problema ontológico-jurídico del poder como fundamento de la realidad política, de su sentido y relaciones con

---

[13] Bodin, Jean, *Les six livres de la république*, su 1ª edición francesa publicada en París fue de 1576 y en latín "*De republica libri sex*", publicada en París en el año 1586. En este trabajo es importante aclarar que se utiliza la siguiente edición: *Les six livres de la république*, (París, reed. Fayard, 1986), en adelante cuando nos refiramos a esta fuente principal abreviaremos *Rep*. seguido del Libro, capítulo y página si corresponde.

[14] Ramiro Rico, Nicolás, "La Soberanía", *Revista de Estudios Políticos* Nº 66, 1952,123-124.

[15] Mesnard, Pierre, *L'essor de la philosophie politique au XVIème. Siècle,* (Paris, Boivin y cie Editeurs, 1936).

otras posiciones coetáneas, no ha sido objeto de investigación aún, ni expuesto en el ámbito de estudio hispanoamericano. De allí la originalidad de este estudio dentro del abanico nutrido de trabajos consagrados a Bodin[16]. Por lo demás, fuera del círculo de estudios franceses, no ha atraído la atención que objetivamente merece, tanto en el ámbito de la historia de las ideas políticas como en el de la filosofía del derecho, el grueso volumen dirigido por el distinguido filósofo Leo Strauss da ejemplo de ello[17].

A fin de seguir una línea que permita apreciar la evolución sustancial de la doctrina sobre este tema, diré que el mismo asume fundamentalmente dos direcciones: una absolutista, a favor del príncipe, y que halla su expresión más culminante en el *Leviatán* de Hobbes, enemigo de toda limitación, aún de las bodinianas; y otra democrática, que simboliza Altusio (1563-1638) y Rousseau (1712-1770). El primero alude ya a la teoría del contrato, señala los derechos del pueblo y no admite a los gobernantes sino como administradores temporales, revocables por infidelidad; mientras que el segundo no acepta la cesión de derechos por el ciudadano a la comunidad, más que en la cuantía estrictamente necesaria para utilidad colectiva, continuando por lo demás, la comunidad misma como titular del supremo poder. Rousseau es quien definitivamente consagra la doctrina que ha de servir de base a la Revolución. En su criterio los hombres poseen ciertos derechos naturales, los cuales son alienados y por medio de la voluntad general –absoluta e irreprensible– se crea la soberanía, al ceder facultades que sirven para constituir a través del pacto, la sociedad civil; a su vez, la voluntad general es quien expresa el sentir de la comunidad. De aquí que la soberanía, tenga las notas de absoluta, inalienable, indivisible e infalible, pues no se concibe que haya más de una voluntad general ni cabe que esta tropiece con norma fundamental

[16] Confr. https://projects.iq.harvard.edu/bodinproject/home.

[17] Strauss, Leo y Cropsey, Joseph, *Historia de la filosofía política* (México, FCE., 1993) 12, aquí se decide pasarlo por alto, con "justificación".

que la cortapise, ni es posible que tal voluntad se delegue, ni que sufra error en cuanto al bien de la colectividad.

En una línea intermedia se encuentra Jean Bodin, quien pone una gran cantidad de límites al poder soberano. En 1944, el destacado profesor de derecho internacional de la Universidad de París, Jules Basdevant, afirmaba que el Angevino había sido superior a los teólogos y maestros del derecho natural reconocidos hoy como "padres del derecho internacional", debido a la inmediata y constante conexión que establece entre derecho y praxis: "*la doctrine de Bodin a pris ainsi un caractère realiste qui en fait la valeur et qui fut l´origine de son influence*[18]*".*

Estamos ante un autor importante en la transición entre la Edad Media y Moderna, que elaboró un sistema doctrinal jurídico–político de enorme valor para el desarrollo posterior, en palabras de Mesnard:

> La voluminosa obra que ha hecho de Jean Bodin un maestro de la filosofía política no se titula *El Príncipe* ni *De la Soberanía*, sino que su título es *La República* (…) es un roble vigoroso, nosotros no percibimos en general más que las ramas altas del árbol y en todo caso permanecemos atentos a la elaboración de la savia descendente. Pero cuando un viento violento arranca las hojas, la vida, no obstante, continúa subiendo hasta la cima, gracias al oscuro trabajo de las raíces[19].

En España fue muy importante la difusión que tuvo la *República* a raíz de su publicación "católicamente enmendada" por Gaspar de Añastro (1590), en la cual teniendo en cuenta la Inquisición, corrigió algunos aspectos de la historia de la monarquía en España; aunque a pesar de este empeño, la obra fue sometida a expurgaciones, e incluso estuvo incluida en el "Índice" por espacio

[18] Basdevant, Jules, *Contribution de Jean Bodin á la formation du droit international moderne,* (Paris, Revue historique de droit francais et etranger, 1944) 143-178.

[19] Mesnard, Pierre, "Jean Bodin teórico de la República", *Revista de Estudios Políticos 113-114*, (Madrid, 1960).

de treinta años (1612 a 1640). Una exposición breve, pero suficiente, sobre el impacto de la obra de Bodin, tanto en Europa en general como en España, se encuentra en el Estudio Preliminar de José Luis Bermejo a la versión de Añastro[20].

Un reconocido autor de esa época, el padre Rivadeneira, afirma que la obra de Bodin, "se encuentra en las manos de los hombres de Estado, y que por lo que se deduce de lo leído se trata de un autor docto, experimentado y prudente". Pero, por otro lado, dice que: "su doctrina es del todo malsana y que a pesar de los pasajes suprimidos siempre quedaban otros que merecían también serlo[21]". La lectura de las obras publicadas en los últimos años del siglo XVI y en los primeros del XVII, comprueba la penetración de las ideas bodinianas[22].

La influencia de Bodin se hizo sentir en otros lugares de Europa, a propósito de las discusiones jurídico-políticas en el contexto de la afirmación histórica de los nuevos Estados modernos[23]. Es el caso de Altusio, que escribe sus principios en *Politica methodice digesta* cuya primera edición se publicó en 1603 y la segunda en 1614, allí se opone a Bodin colocando el fundamento de todo el régimen político en el pueblo y no en el príncipe.

En Alemania, según relata Pierre Mesnard, una campaña de difamación organizada por el emigrado protestante Antoine Tessier en 1684 fue muy eficaz en sus resultados, ya que a raíz de ella se

---

[20] Bodino, Juan, *Los seis libros de la República*, trad. de Añastro, (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992) 91 y ss.

[21] Rivadaneira, Pedro, *Tratado de Religión y virtudesque debe tener un príncipe cristiano*, (Madrid, imprenta de P. Madrigal, 1595) 10-11.

[22] Tal es el caso de Castillo de Bobadilla, González de Cellórigo, Fernández Medrano, Cerdán de Tallada, Ramírez de Padro, Santa María, Mártir Rizo, Solórzano Pereira y Ramos del Manzano, entre otros.

[23] Rovira, Ricardo, "Jean Bodin a la sombre de Thomas Hobbes en los orígenes de la teoría de la soberanía". *Revista de estudios Políticos,* N° 166 (Madrid, 2014) 13-40.

vio desaparecer el nombre de nuestro autor de las listas de jurisconsultos publicadas constantemente por las universidades[24].

En Inglaterra, la primera traducción de la *República* vino de la mano de Richard Knolles en 1606 (*The Six Bookes of a Commonweale)*. Hubo una gran influencia de Bodin en William Barclay (1546-1608) que escribió *De Regno et regali potestate* en el año 1600. Incluso en autores ingleses posteriores a Hobbes. Al respecto, existen dos trabajos de Mose y Salmon que desarrollan el tema de la incidencia de Bodin en el pensamiento inglés[25]. El mismo John Locke (1632-1704) recomendaba a sus alumnos en Oxford la lectura de la obra del Angevino y así sucedió en las prestigiosas universidades inglesas[26].

Resulta muy importante, ya en siglo XX, la recepción de Bodin en los autores de la República de Weimar, tal es el caso de Carl Schmitt (1888-1985) quien estudió a fondo *Los seis libros de la República* e insistió en el carácter decisionista de la soberanía bodiniana[27]. Lo mismo sucede con Hermman Heller (1891-1993), para quien Bodin fue un ilustre teórico del Estado[28] y quien primeramente afirmó que la soberanía es una nota característica del Estado.

---

[24] Menard, Pierre, "La conjuration contre la renommée de Jean Bodin: Antoine Tessier (1684)" en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité,* n°18, (Paris, 1959) 535-559.

[25] Mose, George, "The influence of Jean Bodin's Republique on English Political Thought", en *Medievalia et Humanistica 5*, (Londres, 1948); Salmon, John Hearsey Mcmillan "The Legacy of Jean Bodin: Absolutism, Populismo or Constitucionalism" en *History of Political Though 17,* (Londres, 1996).

[26] Greenleaf, W. H., *Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought* (Londres, Oxford University Press, 1964) 125.

[27] Cfr. Schmitt, Carl, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria,* (Madrid, Alianza, 1985) 57 y ss.

[28] Heller, Herman, *La Soberanía, contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional,* (México, FCE, 1995), 79.

CAPITULO I: GRANDES LÍNEAS DEL PENSAMIENTO DE BODIN

En este primer capítulo intento hacer una aproximación al pensamiento integral de Jean Bodin, combinando datos de su vida con la producción literaria en su conjunto, la cual ha sido muy vasta. De esta manera me propongo presentar de modo diacrónico (a través de la consideración de las obras principales y según su sucesión temporal) los grandes énfasis de su pensamiento como contexto del estudio del concepto de "soberanía". Para ello me valdré no sólo de las fuentes directas sino también de un estudio crítico aparecido recientemente, elaborado por el prestigioso autor inglés, Howell A. Lloyd, profesor de historia en la Universidad de Hull (Yorkshire, Inglaterra), quien efectuó una recopilación comparativa de las ediciones bodinianas completa y con un rigor histórico de gran valor. En este apartado podremos tener una aproximación al multifacético jurista y teórico de derecho político francés del siglo XVI, cuyos datos de su vida han sido muy difíciles de sistematizar, incluso por la confusión ocasionada ante la existencia de personajes homónimos en la época[29].

[29] Lloyd, Howell, 2017. Jean Bodin. This Pre-Eminent Man of France. An Intellectual Biography. Oxford University Press, 263-264, *Appendix Identifying Bodin*: Un destacado número de contemporáneos compartieron con el Angevino el nombre y otras características de su identidad, incluido el segundo hijo de su hermano mayor, Guillaume Bodin. Entre ellos figuran Jean Bodin de la Bodinière (también jurista y también comprometido con la reforma de la administración de los bosques reales); Otros Jean Bodin fueron, respectivamente: un estudiante de Angers, un doctor en teología, un sacerdote en Bourgueil en el valle del Loira, un ministro protestante, un mercader de Saint-Maurice, un conspirador contra la Guisa y algunos otros. El comparativamente pequeño número de documentos relativos a la vida del autor de la *República* y el factor de esta homonimia ha estimulado un gran número de conjeturas. Sin embargo, un importante problema requiere un mayor comentario. Se trata de la sugestión –muy examinada– que en 1552 o alrededor de esa fecha, entre su retorno a Angers desde París y su llegada a Toulouse, Bodin pasó un año en Génova. La evidencia para ella se basa en el excelente conocimiento que el Angevino tenía de tal constitución en la República. También hay un registro de un matrimonio entre Typghène Reanud y un "Jehan Bodin nativo de Sainct-Amand". La identificación del novio con el jurista se hace más fuerte porque, posteriormente, Bodin se refirió a si mismo como "Jean Bodin de Sainct-Amand". Una explicación para esto habría sido que el padre de Bodin era un comerciante viajero y que su mujer viajaba con él dándolo a luz en Sainct-Armand. Sin embargo, ninguno de estos argumentos es convincente. Se ha mostrado que el conocimiento de la constitución ginebrina puede no ser por conocimiento directo de la ciudad, dado que esto ocurre sólo en las ediciones posteriores a 1577 y en una edición pirata de un pastor ginebrino Simon Goulart.

Jean Bodin pertenece al conjunto de autores que son situados en el "giro" hacia la modernidad desde la época medieval. Su educación jurídica le llevó a argumentar exhaustivamente con el propósito de convencer, partiendo de una visión práctica y realista. De la lectura de sus escritos podemos apreciar que incursionó en la historia, la geografía, las lenguas como latín, griego, hebreo, incluso en la lengua italiana, española y alemana. Su trabajo no se limitó a la ciencia política y el derecho sino también a las matemáticas, la astronomía, la astrología y lo que se sabía entonces sobre física e historia. Con esto podemos decir que su erudición era muy sólida y lo vemos reflejado en sus escritos.

Fue orador en cuestiones contenciosas, relativas al entonces y siempre actual problema de la educación pública en Tolouse; ejerció como abogado en París, fue profesor de economía y del derecho constitucional, tratadista en cuestiones de demonología y religión; interesado en la paz religiosa, el Angevino es universalmente conocido por sus *VI Libros de la República* en los que expone su teoría política heredera sobre todo de la tradición romanística en lo civil, escolástico-feudal en lo público y precursora de los desarrollos que consolidarán el nuevo orden más tarde en Europa y alcanzarán el Nuevo Mundo.

Bodin se presenta en sociedad como un humanista *"avant la lettre":* competente en lenguas clásicas al punto de poder traducir y comentar a los griegos y en el foro defendiendo intereses de alta política como es la excelencia de la educación comunal que debía tener como programa la *studia humanitatis*: la instrucción en la elocuencia, en las ciencias y virtudes, educación que debía favorecer tanto las cuestiones prácticas (*utilitas*) como las morales (*honestas*).

La firma del novio de Typhène Renauld es diferente de la firma del autor de la República. El vínculo entre Saint-Amand data de 1576 y más que significar su lugar de nacimiento, parece significar un intento de su parte de dignificar su nombre y darle aspecto señorial. También puede ser diferenciado con argumentos convincentes de su homónimo de Montguichet, quizás con quien tiene más coincidencias de nombre y carrera que todos los demás. Y respecto de la itinerancia de su padre, esto no es más que una suposición, en parte por la hipótesis que la abuela de Bodin era una española judía y que esa sería la causa de las inclinaciones judaizantes de Bodin".

Su relevancia intelectual está unida a su compromiso cada vez más intenso con los problemas y el método del derecho relacionado con la política contingente desde un "eclecticismo" que va creciendo como un modo de pensar la sociedad en un contexto que ahora podríamos denominar "internacional", dónde este término no sólo designa la relación entre los nacientes Estados nacionales sino también entre reinos e, incluso, ciudades.

ASPECTOS BIOGRÁFICOS, FORMACIÓN Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA

En cuanto a los datos de su vida, se sabe que nace en la ciudad francesa de Angers en 1529; hijo de una respetable familia de comerciantes, educado en la escuela catedralicia del lugar, un importante punto de comercio y propicio para el ejercicio de la profesión jurídica. Las circunstancias históricas y políticas fueron una condición no suficiente pero si necesaria del progreso profesional e intelectual del futuro jurista.

Bajo la protección del obispo Jean Boveri, entra en el convento carmelita de su ciudad, del que pasó al de París (1545) –sin haber profesado votos– y en el que permanece hasta 1547. Allí se encuentra en uno de los centros del humanismo de su época. Este ambiente es ocasión para formarse en la teología católica, incursionar en la traducción y edición de escritos clásicos.

Desde el punto de vista de la teología, los carmelitas seguían a John Baconthorpe, conocido como el *doctor resolutus* (agudo crítico de Aristóteles), Tomás de Aquino y Scoto. El estudio de Baconthorpe dio independencia y mentalidad crítica a Bodin al tiempo que lo introdujo en los grandes debates filosóficos de la escuela, que luego aparecerán a lo largo de su obra, también en el marco del creciente agustinismo que se da en esta época. Un elemento saliente de la doctrina de Baconthorpe era relacionar la teología con la filosofía y el derecho, planteando cuestiones en el campo de lo canónico y en

la relación entre el ministerio del papa y el rey. Una doctrina particular de este autor relativa a la independencia soberana del pontífice es considerada por Lloyd como un antecedente remoto de las conclusiones posteriores de Bodin en sus escritos políticos[30].

Pero la universidad no sólo era un importante centro teológico, también lo era en las humanidades donde Pico della Mirandola y Marcilio Ficino tenían gran popularidad al tiempo que generaban sospechas fundadas, sobre todo en las traducciones de Plotino, Porfirio y otras sistemáticas y místicas neo-platónicas. También el célebre lingüista Adrien Turnèbe había dado lecciones sobre Filón de Alejandría. El cambio no era sólo de contenido sino también de método: de la demostración aristotélica a la *inventio* dialéctica que podía adecuarse a una gran variedad de argumentos y hechos de modo fáctico e hipotético. En este contexto aparece la influencia de Petrus Ramus (1515-1572) de la que hablaremos más adelante.

Un hecho peculiar ocurre en el período de estudios parisinos del Angevino, pues aparece en 1548 como encarcelado bajo el cargo de herejía. Aunque no pueda establecerse que el nombre del acusado corresponda con nuestro autor, se considera no ser esta hipótesis extraña dada las amistades, estudios y lecturas de Bodin. Liberado por la influencia de su obispo, este proceso habría desencadenado la salida de la vida religiosa, dejando París. En ese momento comienza a estudiar leyes en la universidad de Toulouse, donde se convierte en profesor de Derecho Romano, época en la cual se manifiesta tanto el compromiso como la controversia que acompañó y suscitó Bodin en sus estudios, especialmente con Cujas a propósito de la disputa por la cátedra de derecho civil; con la traducción de una obra griega menor dedicada al arte de la cacería (la *Cinegética,* atribuida al poeta Opiano de Siria) que causó dispar recepción y al célebre discurso –la *Oratio*, 1556– pronunciado ante el parlamento de Toulouse, defendiendo el interés monárquico de establecer una escuela de excelencia en el lugar, lo que implicaba,

[30] Lloyd, *Jean Bodin… ob. cit.* 10.

por una parte, la supresión de otras de menor calidad, la reorientación de fondos públicos al efecto y, lo más controversial que constituyó el objeto del contencioso: el gravamen de la nueva obra sobre los comerciantes de Toulouse. Luego de la *Oratio* deja Toulouse y se dirige a París para ejercer la abogacía. Grandes patrones de entonces fueron Michel de L'Hospital (patrono de Cujas y Turnèbe) y Guy de Pibrac, a quien Bodin dedicó la *República*.

De acuerdo al principio pedagógico, teórico y práctico de Petrus Ramus (1515-1572), Bodin pondera la importancia del ejercicio de la profesión, sin embargo "el misterio del litigio" permaneció para él como tal pues, según noticia de Loisel, pese a su gran y exquisita doctrina, jamás ganó un caso en la Corte. Loisel afirma que mientras el estilo del parlamento era severo, austero y preferentemente preciso, el estilo de Bodin –formado en la retórica griega y en el humanismo renacentista– acentuaba más la elocuencia y la ornamentación. Así, luego de prestar juramento de fe católica como parte de la aplicación, el Angevino quedó inscripto en el número de abogados de la Corte, pero se concentró en la pedagogía del derecho: la *Juris Universi Distributio,* la *Carta a Bautru* y el *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*[31].

Bodin se incorpora en el círculo cultural íntimo del rey Enrique III, interesado especialmente por tópicos de filosofía moral. Es probable que la entrada del Angevino haya sido posible por la presencia de su protector Pibrac y también por sus capacidades como diputado del Tercer Estado por Vermandois. En noviembre de 1576, se convocaron los Estados Generales oficialmente por el cumplimiento del Edicto de Beaulieu. La causa fue, principalmente, la crisis financiera de la monarquía y el desorden en el reino a raíz de las facciones internas que amenazaban como resultado posibles intervenciones extranjeras. En este contexto, el rey Enrique "jugó a dos o tres bandas" en materia religiosa con el fin de contentar a todos sus súbditos. En algunas cartas manifestaba su intención de

[31] Loisel, Antoine, *Pasquier, ou Dialogue des advocats*, (Paris: ed. Dupin, 1844), citado por Lloyd, *ob. cit.* 52.

dar concesiones sin precedentes a los hugonotes (carta a Enrique de Borbón, "príncipe de Condé y de los hugonotes"); en otras, sostenía la antigua adhesión del reino al catolicismo (carta a Enrique, duque de Guisa, héroe del catolicismo); en otras, consideraba la igualdad de trato a todos los súbditos con indiferencia de su credo. El país completo se encontraba bajo la amenaza de la división: la confederación hugonota se hacía fuerte en el Languedoc con aliados como Enrique de Navarra y el Duque de Anjou junto a los rebeldes al rey español (católico) que gobernaba Holanda. Por su parte, París era el lugar fuerte del catolicismo.

Los *"cahiers des doléances"* reflejaban el complejo estado de Francia. Los principales blancos de las quejas fueron los oficiales de gobierno, su modo de elección y su comportamiento; también el modo de operar de los cobradores de impuestos. Se debía eliminar la compra de puestos públicos y judiciales y reinstalar la elección del alto clero en oposición a su nominación por parte del monarca. Después de diez años de resistencia a la aceptación de los decretos del concilio de Trento, se pedía su implementación que era, por una parte, un golpe al galicanismo y, por otra, una provisión a favor de la disciplina clerical, litúrgica y la renovación de la vida espiritual. También se pidió la convocatoria quinquenal de los Estados. Sin embargo, el clima era adverso a los acuerdos existiendo demasiados intereses irreconciliables, tanto sectoriales como ideológicos. En este sentido la *República* fue "en muchos respectos un comentario analítico de las perspectivas históricas, jurisprudenciales y filosóficas sobre las que recaían las más serias preocupaciones de sus compañeros ciudadanos[32]".

Otro asunto en el que Bodin fue decisivo, tuvo lugar en la discusión sobre la autoridad constitucional de los Estados. Gracias a él, el Tercer Estado accedió a que, en orden a evitar fraudes en la implementación de las cartas reales debería quedar expresa la fecha y la materia de las mismas en los documentos; también, gracias a él

[32] Lloyd, *ob. cit.* 162.

se frustró la idea de que el Tercer Estado participara en la conformación de un comité interestamental de doce diputados a fin de convenir un cuaderno general para todo el reino. Las razones eran claras. Por una parte, se atentaba contra la soberanía del rey al dar tanta injerencia a los Estados: como había argumentado en la *República*, la facultad de hacer la ley era el componente principal de la soberana autoridad: el pueblo podía elevar peticiones al rey pero la adjudicación y la decisión recaía solamente sobre él. Por otra parte, el efecto de este procedimiento tendía a disminuir el poder representativo de los Estados, especialmente del tercero.

Mucho se esperaba de los Estado Generales, sin embargo, los diputados tuvieron que dispersarse sin lograr acuerdos sustantivos ante la inminente amenaza de guerra: "en asuntos claves, las intervenciones de Bodin fueron resueltamente negativas y obstructivas, y algún grado de responsabilidad del fracaso de la asamblea podría atribuirse a él[33]". Sin embargo, en cuestiones importantes la asamblea no falló: después de un año de su finalización, un comité real trabajó sobre los *cahiers* y puso las bases de las Ordenanzas de Blois, considerada la empresa legislativa más amplia en Francia del siglo XVI. En sus 360 artículos recoge sustancialmente la doctrina expuesta por el Angevino en la *República*, sobre todo en cuestiones de administración de justicia, garantías procesales, castigo a la usura, principios de política social y económica, elementos éticos –como el cuidado de las viudas– y el castigo ejemplar al fraude; también el estímulo a quienes se dediquen al estudio de las ciencias; elección y reducción del aparato estatal; administración de los dominios reales; venta de oficios públicos. Sin embargo, todos estos temas no sólo estaban en la *República* sino extendidos como una preocupación general de la ciudadanía. Así la obra de Bodin es un espejo de la opinión contemporánea[34].

---

[33] *Ibid.* 168.

[34] Lo que apoya la hermenéutica jurídico-política de su pensamiento, más que la filosófico-jurídica. Bodin parece actuar más como un jurisconsulto que realiza un

De regreso a Laón, Bodin tuvo que enfrentar las dificultades de su carrera profesional. Se dedicó a dar servicios legales a los señores de Vermandois, especialmente a Charles de Moy. Hacia fines de 1587 se desempeñó como abogado y consejero de Enrique de Navarra. Ese mismo año alcanzó una plaza oficial como procurador del rey en la Corte de Vermandois cuyo deber específico era el control de los procesos criminales.

Durante esta época, Bodin tuvo que enfrentar un problema político de envergadura. Siendo procurador, llegó a la ciudad la acusación, sostenida por los partidarios de la Liga (católicos) que Enrique III había orquestado el asesinato de Enrique, duque de Guisa y de su hermano, el cardenal Luis de Guisa. Laón había resistido con éxito la reforma administrativa real, existiendo por tanto, fricción entre la corona y la comuna. Esta fricción fue aprovechada por los partidarios de la Liga para desacreditar al Rey y a su representante. Habiendo sido asesinado Enrique III en julio de 1589, los problemas financieros asolaron la ciudad: se recurrió a la confiscación de bienes y a la producción de monedas con la inscripción de Carlos, cardenal de Borbón (*Carolus decimus rex francorum*). Bodin, en su posición, tuvo que aprobar tales medidas, pese a su doctrina respecto de la propiedad privada y la emisión de moneda sin respaldo como causa de la inflación. A ello se sumaron intereses comunales, comerciales y religiosos, al punto de utilizar la religión como instrumento de unidad para la comuna: se propuso la introducción de los procedimientos de la Inquisición española y se llamó a un enérgico jesuita, Antonio de Toulouse, para crear un consejo secreto que persiguiera la herejía. Por una antigua rivalidad, éste acusó a Bodin de mantener en su casa muchos libros prohibidos con los cuales invocaba sobre la ciudad la ira de Dios. El procurador fue convocado a la presencia del Obispo en un proceso

---

"informe en derecho" renacentista, que un tratadista escolástico que deduce los principios jurídicos de los políticos y éstos, de los filosóficos-metafísicos. Esta tesis de interpretación puede ser especialmente fecunda al momento de comprender la referencia de los conceptos fundamentales de la teoría política del Angevino: referencia jurídica inductiva.

de censura respecto de la moral y la religión (juicios que él mismo había aprobado en la *República*). Su casa fue registrada y algunos de sus libros públicamente quemados. Pudo escapar con una advertencia de no actuar ni escribir contra la Liga, bajo pena de muerte. Bodin fue utilizado como ejemplo para los demás y debió abandonar la ciudad antes de perder todo el honor y la reputación que desde largo tiempo había ganado[35].

La actitud que ponía la estabilidad política sobre las consideraciones ideológicas había sido denominada '*politique*'. Un término que fue cambiando de significado a través del tiempo en el que Bodin ejerció la profesión. Primero se aplicó a la opinión moderada que buscaba un fundamento común de acuerdo entre católicos y protestantes. Esta moderación apelaba directamente a la conciencia pues hacía a la valoración del modo de observancia de cada cual[36].

Bodin integró el grupo de los *"politiques"* que nucleaba a una serie de escritores, magistrados, filósofos, juristas y políticos, partidarios de la supremacía real por sobre toda corporación e iglesia y propiciaban la tolerancia en materia espiritual. Estos pensadores pertenecientes a distintas áreas del conocimiento, especialmente de las ciencias del espíritu, fueron muy influyentes en una época en que el protestantismo había echado raíces, por lo cual se intentó no sumar a un cisma religioso otro de naturaleza política, sino que la autoridad del rey pudiera frenar cualquier intento en ese sentido. Con este fin, el poder real debía ser fuerte y acabar con las luchas entre católicos y hugonotes. Para fundar sus teorías sobre bases jurídicas, exaltaban el poder monárquico y en algunos casos sostenían el derecho divino de los reyes[37]. Es discutible en este

[35] *Ibíd.* 201.

[36] Esta posición fue llamada "nicomedismo", más adelante, y en la medida que atrajo críticas por los menos moderados, el término pasó a denotar "abuso", en el sentido de lo que hoy denominaríamos "irenismo"

[37] El concepto del origen divino del poder de los reyes (cf. La controversia entre Jacobo I de Inglaterra y los teólogos católicos como R. Bellarmino y F. Suárez) tiene una diversa significación según cada autor. Aún manteniendo que el poder venía de Dios al soberano, discuten el modo de esta colación. J. Bodin, a diferencia de los

sentido que Bodin se encuentre enrolado en esta última teoría, varios comentadores se inclinan por la negativa[38]. En efecto el autor admite como legítimos los Estados donde el pueblo es soberano. El príncipe puede ser llamado "lugarteniente" e imagen de Dios sin por ello reinar por derecho divino.

Entre los libros hebreos, Bodin conocía profundamente el Antiguo Testamento, el Talmud, la Cábala y los escritos de Filón y de Flavio Josefo. De la antigüedad griega, las obras de Homero, Platón, Aristóteles, Plutarco y Jenofonte, Tucídides, Estrabón y Herodoto en lo relativo a la información geográfica e histórica. Poseía un profundo conocimiento de las instituciones romanas a través de Tito Livio, Cicerón, Tácito y Polibio. Las fuentes de Bodin acerca de la historia de Francia estaban representadas por Gregorio de Tours, Joinville, Froissart y Commines. Acerca de Bizancio consultaba la historia de Procopio, de Alemania la de Sleidan y los escritos de Lutero, del Oriente los relatos de Marco Polo, de Rusia los documentos de Pablo Jove y de Polonia la historia de Cromer. Poseía una multitud de información sobre los reinos musulmanes, la India, etc.

La muerte de Jean Bodin acaece en Laón en el año 1596. Según su hija Antoinette, a causa de cierta depresión mental (*débilité d'esprit*). Su esposa había muerto antes y sus hijos, Jean y Hélie (autor putativo de la *Sapientia moralis epitome*) murieron jóvenes. Antoinette murió de avanzada edad pero sin hijos.

En general, en muchos países incluido Francia, el supuesto voluntarismo bodiniano y su posición moral en el ejercicio del poder soberano –dentro de los límites de la ley natural y divina– fue corrompido al utilizarlo para abogar por la "*raison d'état":* una

---

teólogos-juristas de la Escuela de Salamanca, no recurre a una fundamentación bíblica de esta colación, sino que más bien la considera instrumental al papel fundamental del soberano como legislador y, por tanto, como principio de unidad de la República.

[38] Baudrillart, Alfred, *Bodin et son temps*, (París, Librairie de Guillaumin, 1853), 269.

doctrina orientada sobre todo a la elaboración de técnicas de dominación sin atención a sus consideraciones religiosas[39].

Jean Bodin se nos presenta como un hombre de vida y pensamiento "poliédricos", el "primero" de los hombres de Francia, entendida ésta ya como la República que habría de ser. Resalto que el nuevo pensamiento humanista representado por este autor en la inmersión concreta de lo fáctico tiene una gran trascendencia teórica en la constitución de una teoría del pensamiento político basada en su "eclecticismo". La importancia del Angevino se muestra en la diversidad de juicios sobre su obra realizados por la crítica, desde la contemporánea al autor hasta la actual. Entre los autores citados como relevantes, Lloyd menciona a Naudé (1653) quien califica al Angevino como el "primer hombre de Francia"; Michel de Montaigne (1580) como "muy superior en juicio que la turba de los escritores" de su época. Con más perspectiva, Pierre Bayle (1740) lo estima como "el hombre más capaz de Francia en el siglo XVI". Hugh Trevor Rope (1967) llega a decir que se trata "del Aristóteles, del Montesquieu del siglo dieciséis, el profeta de la historia comparada, de la teoría política, de la filosofía del derecho, de la teoría cuantitativa del dinero y mucho más[40]". Sin embargo, también desde el principio, Bodin encontró detractores. Justo Lipsio (1727) afirma que, aún concediéndole una gran erudición, su juicio –es decir, la certeza de éste– "variaba" según los temas. Scalinger sostiene que era "muy ignorante" y que escribió acerca de cosas que no conocía. Hugo Grocio llega a decir, elegantemente, que algunas veces, "se distancia de la verdad". Provoca, al mismo tiempo, antagonismo y admiración. Por este carácter controversial no ha habido década en que la figura y el pensamiento de Bodin no hayan sido re-visitada.

El número de ediciones de varias de sus obras muestra la importancia de su pensamiento: el *Methodus* (12 ediciones); la

[39] Zarka, Yves, (ed) *Raison et déraison d'état: théoriciens et théories de la raison d'état aux XVIe et XVIIe* siècles (Paris: PUF, 1994), 3.

[40] Lloyd, *ob. cit:* vii.

República en francés (14), en latín (8 con traducciones al italiano, español y al alemán en vida del autor y otra en inglés después de su muerte). La más exitosa fue la *Démonomanie* (22 ediciones entre 1580 y 1616). Sin embargo, ninguna de ellas fue recibida más ampliamente que la *República* y ninguna ejemplifica más claramente el pensamiento del autor.

SUS PRIMEROS ESCRITOS

JURIS UNIVERSI DISTRIBUTIO

Esta obra es un instrumento realizado a partir del estudio de las instituciones del derecho romano hechas desde su época en Toulouse y consistía en una especie de gran diagrama que dividía la ciencia del derecho en múltiples esquemas de modo sinóptico (*in tabula*)[41]. Es un texto que encuentra sus raíces tanto en la metodología de Ramus como en las obras sistemáticas de los juristas alemanes Sebastian Derrer de Friburgo, Johan Apel de Wittenberg, Nuremberg, entre otros. Todos ellos dedicados a la tarea de exponer de modo deductivo, desde los primeros principios del derecho, todas las instituciones jurídicas, principalmente del derecho romano, pero también, del canónico y otros ordenamientos. Como se ve la tarea era prácticamente imposible pero justificada por la idea ciceroneana, según la cual la justicia debía estar informada por la razón, lo que la hacía cognoscible naturalmente.

En el contexto de las dos corrientes fundamentativas del derecho – la franciscana (*ius* como poder) y la dominica (*ius* como *ratio*), Bodin considera el *ius* como *prudentia*, muy posiblemente influido por Justiniano: "la jurisprudencia es el conocimiento de todo lo que pueda ser sujeto de derechos, divino y humano; la ciencia de lo justo y de lo injusto[42]".

---

[41] Bodin Jean, *Iuris universi distributio*, (París, Oeuvres Philosophiques de Jean Bodin, PUF, 1951).

[42] *Digesto* 1, 10, 2, citado por Lloyd *ob. cit.* 58.

Una vez establecido el principio, el método es dialéctico divisivo: desde los géneros a los particulares pero en conjunción con las cuatro causas aristotélicas, dato a tener en cuenta al estudiar, por ejemplo bajo qué patrón deben entenderse los vínculos entre República y soberanía.

Ramus seguía a Aristóteles en cuanto al conocimiento por medio de las cuatro causas: final, formal, eficiente y material[43]. Para Bodin, la causa final de la jurisprudencia es dar a cada uno lo suyo (*iustitia*); ésta coincide con la formal; la causa eficiente es la *legis actio* junto con el *iudicis officium* y la causa material proviene de la clásica división del Digesto: *facta*, que Bodin reemplaza por *actiones* (*dicta* y *scripta*). Sin embargo, el descenso a los particulares no podía ser sino farragoso e incompleto. Aún así, según el juicio de Goyard-Fabre es notable el modo en el que Bodin, basado en un "racionalismo radical" es capaz de acomodar un complejo sistema judicial como el romano en un sistema lógico sorprendentemente simple y universalmente aplicable. Tanto el *Methodus* como la *Distributio* muestran el eclecticismo universalista, la erudición y el afán pedagógico de nuestro autor[44].

Su tesis fundada en el material crudo de la ley romana e inspirada por una combinación de proposiciones éticas, lógicas y metafísicas derivadas de las filosofías de Aristóteles, Platón y los estoicos, lo lleva a la conclusión no sólo que la causa final de la jurisprudencia es la justicia sino también a una recíproca y concordante interacción de las tres proporciones: aritmética, geométrica y armónica que identifica con las tres hijas de Temis, la diosa de la ley: *Eunomina* (igualdad ante la ley), *Diké* (justicia) y *Eirene* (paz). Esta idea será posteriormente desarrollada en el último capítulo de la *República*.

---

[43] Este método anuncia el "eclecticismo" ontológico que Bodin asumirá progresivamente en el desarrollo de su pensamiento. La dialéctica platónica (por ej. la división dicotómica) y la teoría de las causas aristotélica son estructuras útiles para ordenar y exponer el tema tratado y no implican un compromiso con las doctrinas metafísicas que lo sustentan.

[44] Goyard-Fabre, Simone, 'Commentaire philosophique', en *Jean Bodin: Exposé du droit universel,* 83–170, citado por Lloyd, *ob. cit.* 60.

CARTA A BAUTRU

El Angevino enfrenta una cuestión coyuntural: los efectos del progresivo avance del calvinismo en Francia que llevan a renovar juramentos de fidelidad a la fe católica. A propósito de la omisión y dilación de formar tal juramento por parte de Maurice Bautru de Matrás, un importante juez de Angers, Bodin le escribe una carta en el año 1568 que muestra la ambigüedad de su propia posición religiosa en ese momento[45]. Para convencer a Bautru de comparecer y firmar, utiliza una argumentación que mezcla elementos de teología con una lectura teísta de la historia, justificando la guerra de religión como una lucha a favor de la razón que Cristo ha venido a implantar en el mundo y que corresponde al soberano sostener esta guerra como lo hizo Constantino en su momento por el bien de la humanidad.

La argumentación es terminológicamente cristiana, sin embargo, muy ambigua: las frases *'vera religio'* podía significar el judaísmo, el platonismo o el cristianismo y la *'Christi religionem'* podía denotar el cristianismo en general (católico y protestante). De sabor agustiniano, en cuanto teoría de la historia, la carta se guarda de entrar en temas polémicos propuestos por el protestantismo: la justificación por la sola fe, la predestinación, el libre albedrío.

Si bien esta carta no muestra *in recto* el ideario religioso de Bodin, es un producto de la infatigable inteligencia que posee para el debate; esta carta lo muestra apuntando casi al azar alrededor de un variedad de tradiciones teológicas y filosóficas pero no estableciéndose en ninguna, un rasgo más del "eclecticismo" del Angevino.

[45]Jean Bodin, *Lettre de Bodin à Jan Bautru des Matras*, publicada en el Apéndice de Chauviré, Roger, 1914. *Jean Bodin, auteur de « La République*, París: La Fleche, 521.

METHODUS AD FACILEM HISTORIARUM COGNITIONEM

Escrito en el año 1566, es una de sus obras mayores que vincula el estudio de la historia y la relación con Dios[46]. Lo desarrolló a fin de elaborar su concepción del conocimiento histórico universal. Esta obra pretende ser una revisión crítica de toda la historiografía, a la vez que trata de organizar adecuadamente los materiales históricos disponibles para su mejor utilización por parte del historiador.

Influenciado por Aristóteles, Cicerón, Rodolfo Agrícola y Petrus Ramus, Bodin considera la historia como método de investigación que utiliza los instrumentos de la retórica. Posee un énfasis pedagógico basado en el modelo de la naturaleza, la prudencia y la sabiduría. La historia se divide en humana, natural y divina; a cada una de ellas le corresponde una virtud respectiva: la *prudentia*, la *scientia*, la *religio*.

Aquí el autor se propone estudiar la historia humana, específicamente, a través de las instituciones que dependen de la voluntad. El método es la definición que se obtiene a través del análisis y la síntesis, en el campo de la historia utiliza el inventivo que sirve para descubrir y conservar. A partir del múltiple material que ofrece la historia (política y jurídica), el Angevino se esfuerza nuevamente en ordenar, reducir a principios, localizar tópicos utilizando el método dialéctico. Para ello distingue entre el método de la naturaleza y el de la prudencia. El primero es demostrativo; el segundo, dialéctico.

Lloyd destaca que en el *Methodus,* más que la integración de los dispositivos de aprendizaje y enseñanza (platónico-aristotélicos propios de Ramus) se destaca la centralidad de la razón[47]. Interesa indicar los resultados de este método: no sólo en cuestiones generales, como la ya mentada división entre historia natural, humana y divina, sino también en cuestiones más particulares

[46] Bodin, Jean, *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem* (París, PUF, 1951) en adelante *Méthode*.

[47] Cfr. Lloyd, *ob. cit.* 71.

como, por ejemplo los distintos tipos de "humanidad": la norteña, sureña y de las "regiones medias", el triple orden de las almas; de las virtudes, etc. También el interés por la geografía y las matemáticas.

Pero el método no es sólo "taxonómico", sino también filosófico y teológico. El Angevino aspira finalmente a recomponer, por medio de la historia, la unión del hombre con Dios, aun dejando las cuestiones teológicas de lado. Sin embargo, en aquello que concierne a los asuntos humanos –políticos– también Dios ocupa un lugar central: contra los epicúreos que sostenían que los asuntos humanos eran gobernados por el azar (*temere*); contra los estoicos con su creencia determinista en un destino inexorable (*inviolabilis fata*), Bodin marca su convicción de que aquellos mismos asuntos fueron gobernados por la majestad y el juicio práctico de Dios, siendo sujetos, ineludiblemente a la prudencia divina[48]".

Para el Angevino, Dios no es un ente desconectado, sino que es un padre que ha ordenado las leyes de la naturaleza y por tanto, las leyes humanas: esta convicción está en el corazón de la visión cósmica y política de Bodin, basada en un voluntarismo divino e intervencionista. Un espíritu tal no dejaría de considerar cómo se realizaba esa intervención en el espacio, el tiempo y, lo más importante, en la República.

En el contexto de la discusión del origen del universo, Bodin se opone a la doctrina de Aristóteles, afirma basado en un ecléctico grupo de filósofos (Filón de Alejandría y Almohad de Córdoba) que Dios ha creado *"ex nihilo*" y por tanto, se ocupa y cuida del mundo como causa eficiente. Así, la materia tuvo un comienzo y eventualmente podrá tener un final. También trata de la obra de Cristo, de la naturaleza de los demonios, especialmente influenciado por el neo-platonismo y el judaísmo[49].

[48] Lloyd, *ob. cit.* 73-74.

[49] Jean Bodin, *Méthode*, 431 y ss.

Siguiendo a Séneca, considera de derecho natural la potestad, el individuo y la propiedad. Es tan natural como la tendencia al conflicto que hace que se rinda la libertad natural a un único protector: el príncipe. Los modos naturales de gobierno –monarquía, aristocracia y democracia– se mantienen estables, aunque están sujetos a corrupción por diversas causas, razón por la cual Bodin defenderá la importancia del verdadero culto a Dios y la fuerza y majestad de la religión[50].

Una cuestión interesante es que esta misma unidad de gobierno en Dios no elimina sino que se plasma en la diversidad de constituciones posibles. El Angevino especula la razón de esta diversidad en las matemáticas pero de manera no conclusiva. Rechaza la preferencia de Maquiavelo por la democracia, como la de la Academia platónica por la aristocracia y asume la preferencia aristotélica por la monarquía (*regiam potestatem*). Ésta es más estable cuando es hereditaria y ha mostrado fácticamente su eficacia al sofocar la masacre de San Bartolomé, como señalará en la segunda edición del *Methodus* de 1572, dos años después de tal acontecimiento. Esta edición es un tercio más amplia que la de 1566. Los cambios principales son: la revisión de las obras de los autores citados; la adición de nuevo material obtenido de conversaciones privadas, especialmente con el embajador inglés; la inserción de hechos históricos recientes, como el tratado de St. Germain y la extensión del poder otomano en el Mediterráneo. Finalmente, algunas alteraciones sustanciales: endurecimiento de su actitud contra los disidentes religiosos principalmente fundada en el desarrollo de su concepto de soberanía que adquiere ahora la nota de indivisibilidad, por la que el senado no tiene ni autoridad ni

[50] La noción de "verdadero culto a Dios" es de gran importancia en el pensamiento del Angevino y, al mismo tiempo intencionalmente oscura. Nunca explicita si se identifica o no con un culto o religión específico. Según el contexto polémico, el texto y las circunstancias, la *vera religione* puede ser desde la que se deduce de la Ley Mosaica, el Evangelio –tanto en el sentido católico como protestante– e incluso, la buena conciencia y voluntad acorde al mandato general del Dios creador y legislador. La discusión más rica a este respecto se encuentra en el *Colloquium.* Cf. Birouste, J. "L'Enigme d'anthropologie religieuse dans le *Colloquium heptaplomeres*" en *L'Oeuvre de Jean Bodin: actes du colloque tenu á Lyon à l'occasion du quatriéme centenaire de sa mort,* (París, Pérouse, 1996*)* 489-519.

jurisdicción salvo por la indulgencia del príncipe o por el pueblo que decida aprobar actos del senado. Pero si existe alguna cuestión más importante que se relacione con la *maiestas* es costumbre referirla al príncipe.

El *Methodus* posee una unidad interna reflejada en la búsqueda de la "ley universal" que emerge de las constituciones históricas, siendo ellas la máxima exposición de la obra de la voluntad, objeto de la historia humana como reflejo de la Voluntad Divina interventora. La labor del publicista era dura y costosa, orientada no sólo a la expresión del saber adquirido sino, sobre todo, a dar pruebas tangibles de las habilidades investigativas y humanistas a los patrones que luego tomarían eventualmente al autor como consejero o abogado.

PARADOXES DE MALESTROIT

En estas circunstancias ordinarias surge una nueva preocupación y empresa literaria, a raíz de la creciente inflación en Francia y de las distintas teorías que explicaban su causa y proponían remedio, Bodin responde a las *Paradoxes de Malestroit* (1568), con ello se enfrenta – según su método histórico – al problema del dinero[51].

Las "paradojas" eran dos: la primera sobre el aumento de precios observable en el mercado durante los tres últimos siglos que era aparente (no real), tal ilusión surgía de la expresión de los precios en moneda oficial y no la moneda real (*monnaie réelle*, dividida en el *écu* de oro, el *teston* de plata y el *billon* de bronce). Una era la moneda como medida (*la livre tournois*), la otra (*monnaie réelle*) como recurso.

La segunda paradoja consistía en que la creciente revaluación de la moneda real hacía necesaria su conversión en moneda contable; esto implicaba que cada operación fuera regresiva: una conversión a una moneda devaluada. Malestroit y Jean Colás (oficial de la Corte de Moneda de París) consideraban además otros factores: el

[51] Bodin Jean, *La response de Jean Bodin a M. de Malestroit* (1568) publicada por Hauser Henri, Paris, 1932.

aumento del comercio extranjero, el ingreso de divisas devaluadas por su composición física (ej. cobre empobrecido) y el egreso de monedas francesas de mayor calidad[52].

Las causas de la intervención de Bodin en el debate son múltiples: ya había tocado estos temas en el *Methodus*, hablando de la "utilitas"; además provenía de una familia de comerciantes donde estas cuestiones eran sensibles. Por otro lado, juristas y humanistas como Budé y De Moulin habían validado la economía como campo de investigación. Asimismo, podía ser una oportunidad más de demostrar su valía ante sus patrones y la Corte.

La *Respuesta a las paradoxas* sigue el método bodiniano: una masa considerable de historia y sistemas comparados. Los argumentos eran válidos pues la inflación en Francia se producía a raíz de cuatro causas: la abundancia de metales preciosos; la relación entre la cantidad circulante y los bienes disponibles; el aumento del comercio exterior especialmente de España y Portugal, con sus fuentes de metálico en el Nuevo Mundo y el despilfarro de los príncipes.

Aunque su respuesta no fuese la que primase finalmente en las medidas políticas, dos son salientes de su teoría económica: la introducción de la influencia del comercio exterior con fundamento en la providencia divina que ha querido la interacción económica de los pueblos bajo la dependencia recíproca de todos ellos, cuestión interesante para comparar con su concepto de soberanía y la consideración -bastante pragmática- que los "abusos" del príncipe y de la nobleza aunque moralmente malos eran económicamente relevantes.

La medida fundamental era establecer monedas sólidas (tanto en su constitución física como en su precio) y evitar la especulación con ellas tanto en el mercado interno como el externo. Con todo, los Estados Generales reunidos en Blois (1576) tomaron el rumbo

[52] O'Brien, D. P. 'Introduction', en *Response to the Paradoxes of Malestroit: Jean Bodin, traducción de Henry Tudor*, (Bristol: Thoemmes, 1997) 28.

señalado por Malestroit mandaron que en adelante los contratos se realizaran en moneda corriente y no en moneda contable.

Bodin tiene un profundo sentir por la justicia y el establecimiento de un orden fundado en el ejercicio de la misma, súbditos razonables, sometidos a los magistrados, fieles intérpretes de la voluntad del príncipe, reconociendo en la experiencia la presencia y el valor del derecho.

EL TEMA RELIGIOSO EN SU PENSAMIENTO

Al leer las obras escritas por Bodin, es indudable la existencia de un trasfondo religioso. Sin embargo, no manifiesta profesar un culto determinado:¿Qué se puede concluir, entonces, de su credo y de las prácticas religiosas que favoreció? Al escribir la *República*, su preocupación principal era la estabilidad política de Francia; en este sentido la religión se transforma en una aliada para mantener la unidad del Estado y fortalecer la monarquía, respetando y sometiéndose los súbditos a las leyes instituidas. Su interés por lograr la tolerancia y libertad religiosa, atraviesa todos sus escritos. Ahora bien, como veremos la Iglesia no representa una intermediaria entre la comunidad política y Dios. El Papa es considerado simplemente como un soberano temporal que reina sobre sus propios Estados[53].

Nos interesa este punto dado que estamos ante un cambio de paradigma. Recordemos que en Europa, la Iglesia tenía una notoria injerencia en las cuestiones políticas y muchas de las teorías referentes a la conformación del Estado y principalmente en lo que hace a la potestad del gobernante, poseían una conexión estrechísima con las concepciones religiosas del poder. La relación entre Iglesia y Estado se remonta al año 313 cuando se firma el

[53] Cfr. Chanteur, Janine, "La loi naturelle et la souveraineté chez Jean Bodin", en *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, *l'École française de Rome 147* (1991) 283-294.

Edicto de Milán por el cual se logró restituir a los cristianos sus antiguos lugares de culto, así como otras propiedades, que habían sido confiscados por las autoridades romanas.

Ahora bien, el auge del predominio de una potestad sobre la otra se produjo después del siglo VIII, y alcanzó su principal momento con la denominada "Querella de las Investiduras", cuyo desenlace se produjo con el Concordato de Worms en el siglo XII, donde se definieron las atribuciones de ambos poderes. En ese momento, el emperador Enrique V, aceptó no inmiscuirse más en la elección de los prelados. La doctrina dominante durante no menos de cinco siglos (800-1300) fue la de la supremacía papal: el Papa era superior al Emperador y éste derivaba su autoridad real de aquél.

Con Marsilio de Padua, como veremos más adelante y principalmente con la Reforma protestante se agudiza la separación entre ambas esferas. Paulatinamente el derecho se independiza del elemento religioso, y como resultado tendremos la conformación de un Estado secular con el monopolio de la fuerza legítima y la centralización del poder legal.

Bodin ha sabido establecer su posición sobre bases sólidas, a partir de los datos que proporcionan la historia y la efectividad de las fuerzas morales en las sociedades humanas[54]. En la *República,* la religión es considerada como un elemento primordial. Los propios ateos convienen en que nada conserva más las Repúblicas que la religión, y que ésta es el principal fundamento en lo referente al poder del soberano, ejecución de las leyes, obediencia de los súbditos y reverencia de los magistrados, en este sentido es proclamada como la base de la amistad mutua:

> Es de suma importancia que cosa tan sagrada como la religión, no sea menospreciada ni puesta en duda mediante disputas, pues de ello depende la ruina de las Repúblicas. No se debe prestar oídos a quienes razonan sutilmente mediante

[54] Cfr. Chauviré, Roger, *Jean Bodin…ob. cit.* 479.

argumentos contrarios, pues *summa ratio est quae pro religione facit,* como decía Papiniano[55].

Lloyd hace hincapié de que en materia religiosa, Bodin fue "esencialmente un judaizante" pues efectivamente el autor francés consideraba que la religión de los judíos es la que da origen a las demás, excepto la devoción a los demonios. Sin embargo, este influjo –proveniente de Filón y Maimónides– no es tan fácilmente demostrable[56]. Si la fuente es Filón, éste escribió en griego, no en hebreo; además, es menos representante de la religión judía que del platonismo religioso, el cual tendrá su expresión cristiana en Orígenes y Clemente (ambos de Alejandría).

PODER Y TEOLOGÍA

Desde la tradición escolástica, la cuestión del poder se entrelaza con la naturaleza de la Potencia Divina. Tomás de Aquino, afirma que "así como la fundación de una ciudad o de un reino se compara con la formación del mundo, también el orden del gobierno ha de tomarse de acuerdo con el gobierno divino[57]"; Dante dice que "preguntar si una cosa se ha hecho conforme a derecho no es otra cosa que preguntar, en otros términos, si está de acuerdo con la voluntad de Dios[58]"; y Marsilio que "todos los hombres, de cualquier estado y condición que sean, real y personalmente deben sujetarse a la jurisdicción de los príncipes de este mundo y obedecerles en todo aquello que no contradiga a la ley de la salud eterna[59]".

Francisco Conde observa que el Angevino pone el acento en la soberanía del Estado por encima de las cuestiones confesionales,

---

[55] Bodin, Jean, *Rep.* IV, 7, 206-207.

[56] Lloyd, *ob.cit.* 156.

[57] Tomás de Aquino, *La Monarquía*, Trad. de Robles y Chueca, (Madrid, Tecnos, 1997) 69.

[58] Alighieri Dante, *Monarquía*, Trad. Robles Carcedo y Frayle Delgado, (Madrid, Tecnos, 1992) 33.

[59] De Padua, Marsilio, *El Defensor De La Paz*, Trad. Luis Martínez Gómez, (Madrid, Tecnos, 1989) ,164-165.

pero estableciendo un "mínimo religioso", que no es otra cosa que el temor a un ser supremo, contenido en todas las religiones. Con ello, religa la realidad política a un mínimo moral[60]. En esta misma línea se pronuncia Dilthey, al comentar que los personajes del diálogo del *Colloquium*, representan los diversos puntos de vista religiosos y teológicos que Bodin considera como influyentes en la historia y sociedad de su tiempo[61]. En la conversación de estos hombres, prevalece el sentimiento melancólico del anhelo de paz, lo cual penetra en el ambiente pacífico de una sociedad de personas piadosas y cultas, que siempre saben retener las formas sociales en medio de la más violenta discusión. En el *Colloquium*, no sólo se anuncia la doctrina de la tolerancia, sino que se reclama la concordia de todas las religiones: los creyentes de las diversas religiones deben coincidir en piedad, justicia y amor recíproco[62].

Según Francisco Conde, el que mejor ha visto la íntima relación que existe entre la posición religiosa y el pensamiento político de Bodin ha sido Guhrauer, quien fuera el traductor al alemán de *Das Heptaplomeres* (1841); este autor pone de relieve la identidad de principios que inspiran esta obra. Y el fin de "construir esa relación, tomándola como base para interpretar su famosa doctrina de la soberanía[63]". En la carta de Bodin a Bautru des Matras, fechada alrededor de 1563, es donde se expresa con sinceridad su sentir religioso, marcado por una tendencia a la religión natural. Afirma que, para la existencia de las sociedades humanas y, por consiguiente, del Estado, basta un "*minimum* religioso", que podría definirse por el temor a un Ser Supremo[64].

---

[60] Cfr. Conde, Francisco, 1974. "El Pensamiento Político de Bodin", *Escritos y fragmentos políticos*, 11.

[61] Dilthey, Wilhelm, *Hombre y Mundo del Siglo XVI y XVII*, (México-Buenos Aires, FCE, 1947) 119.

[62] La verdadera religión, sostiene Bodin, es tolerante con todas las demás y acepta diferentes maneras de acercarse a Dios.

[63] Conde, Francisco, *ob. cit.* 9.

[64] Chauviré, Roger, *Apéndicede Jean Bodin…ob. cit.* 521-524.

El principio del "*minimum* religioso" está integrado y condicionado, según el estudio de Conde, por las siguientes premisas: 1) La base última de las sociedades humanas y, por tanto, del Estado, es la justicia. Ahora bien, la justicia no puede subsistir sin la religión o, al menos, sin el temor a un Ser Supremo. 2) Este temor a un Ser Supremo es el "*minimum* religioso", que constituye el postulado trascendente del Estado. 3) Todas las religiones positivas contienen este "*minimum* religioso". 4) Como todas las religiones positivas contienen ese "minimum religioso", no es preciso que el Estado establezca la verdadera religión.

En el año 1559 cuando Bodin escribió el *Discours au Sénat et au peuple de Toulouse,* sostuvo que la gente debería ser educada públicamente en una religión, sin determinar cuál sería la verdadera. Esto lo consideraba como un elemento indispensable en la cohesión del Estado. La unidad religiosa debe ser preservada y la religión no debe ser debatida, ya que las disputas la dañan y ponen en duda[65]. En consecuencia, considera que el peor enemigo del Estado es el ateísmo, pues "poco a poco, del menosprecio de la religión nace una secta aborrecible de ateos, de cuyos labios sólo salen blasfemias y el desprecio de todas las leyes divinas y humanas[66]". De esta manera vemos que la religión se encuentra íntimamente ligada a los principios del poder soberano y la tolerancia religiosa sin la cual no se podría lograr la estabilidad de la República, cuyo elemento es primordial.

Bodin no mantiene la concepción del derecho divino, tal y como se encuentra en Pierre de Belloy o en William Barclay —profesor de derecho en Francia, que publica en 1600 *De Regno et Regali Potestate*—[67].En esa concepción, el rey recibe el poder directamente de Dios y, por así decirlo, a cada instante, por un acto especial. Para el Angevino el fundamento de la autoridad política es un orden

[65] Bodin, Jean, "Le Discours au Sénat et au peuple de Toulouse sur l'éducation à donner aux jeunes gens dans la République (1559)" en *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*. Traduit et publié par Pierre Mesnard, (París, PUF, 1951) 3.

[66] Bodin, Jean, *Rep.*, VI, 1, 23.

[67] Cfr. Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, (Madrid, Tecnos, 1961) 230.

racional (conforme, desde luego, con la voluntad divina) por el simple hecho de que la naturaleza y la razón humanas son creaciones de Dios. De modo que no suprime de forma directa a Dios de la República; la religión desempeña dentro de ella un papel esencial en la educación, en la vigilancia de la moral y de la vida intelectual. Sin embargo, diríase que la sustitución de Dios por otro principio filosófico o la desaparición de las características específicamente cristianas de Dios, muestra que la idea de cristiandad se desvanece por completo de los horizontes de Bodin, que examina las cuestiones políticas en el marco del Estado soberano sin que se planteen como problemas las relaciones entre éste y una Iglesia universal.

Según el filósofo francés Gerard Mairet, desde el punto de vista de su significación filosófica, la teoría de la soberanía fue elaborada por Bodin, con el objetivo de sustituir un orden político fundado sobre el carácter originariamente sagrado del poder por un orden nuevo –el Estado– basado sobre el poder profano[68]. El soberano es el representante de Dios en la tierra, el poder político es pensado, como un reflejo del poder divino[69], y la monarquía en este sentido es el régimen más próximo al modelo con el cual Dios gobierna, pues el príncipe conoce el bien y el mal, y es capaz de juzgar lo más conveniente para sus súbditos.

Afirma Tizziani que la distinción entre Estado y gobierno permite al Angevino discriminar entre la noción de cambio y la de alteración, es decir, entre una modificación esencial en el seno de la República, expresada por una mudanza en la titularidad de la soberanía, y una simple mutación en aspectos secundarios, como las leyes civiles, las costumbres o la religión. En tal sentido, una alteración en las costumbres confesionales de los súbditos franceses, e incluso en su legislación, no afectará más que de un modo accidental a la

[68] Mairet, Garard, *Les six livres de la République de Jean Bodin. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583,* (París, Librairie générale française, 1993) 15.

[69] Cfr. Couzinet, Marie-Dominique, "La logique divine dans les Six livres de la République de Jean Bodin" en *EUI, Working Paper Series LAW, 90/1,* (Florence, 1990) 17.

República, siempre y cuando la titularidad de la soberanía persista inmutable, esto es, siempre y cuando esos súbditos –sean católicos o hugonotes– se reconozcan a sí mismos como tales, y acaten las leyes que el soberano les impone sin su consentimiento[70].

SU CONCEPCIÓN SOBRE DIOS

El punto focal de la religión para Bodin fue la creencia en un Dios incorpóreo e infinito, supremo en su unidad, simple, eterno e inconmovible. Este Dios podía y de hecho intervino en su creación sin estar constreñido por las leyes de la naturaleza. Los agentes de sus intervenciones no podían ser "partes" del él mismo (lo que no dejaría espacio a la Trinidad), sino ángeles o demonios que interactuaban con los seres humanos.

El mal no tiene consistencia en si mismo sino como ausencia de bien, ausencia responsable del libre albedrío. También, como efecto del justo castigo de Dios, siendo los demonios sus instrumentos penales. Dios es incognoscible, sus designios se manifiestan a través de la ley revelada y de la ley de la naturaleza. También algún conocimiento suyo puede ser adquirido bajo la guía de personas excepcionales (místicos)[71].

Esta es la clave de la práctica religiosa de Bodin, que aparece varias veces en sus libros y especialmente en la *República*: se trata de las actitudes de "purificación", "contemplación" e "iluminación". En el *Theatrum* afirma:

> Si alguien surge del cuerpo como si surgiera de las olas debería emerger puro y ser alimentado por la contemplación de las cosas divinas, quién podría dudar que él no sólo ha sido equipado por Dios

[70] Tizziani, Manuel, "Jean Bodin y los debates sobre la tolerancia en el siglo XVI francés", en *Revista hispanoamericana de Historia de las Ideas. La Razón Histórica* nº 29, (España, 2015) 188-211.

[71] Bodin, Jean, *Paradoxon, quod nec virtus vlla in mediocritate nec summum hominis bonum in virtutis actione consistere possit* (Paris: Denys du Val), 9, 15, 17–18 citado por Lloyd, *ob. cit.* 236.

> con el intelecto agente, sino que ha llegado a ser experto y comprende los mandamientos y la enseñanza iluminadas por Él[72].

Se trata de un estado de experiencia extática con capacidades proféticas. La secuencia es reconocida por los metafísicos y los teólogos desde Platón en adelante: Plotino, Porfirio, el Pseudo-Dionisio, Clemente de Alejandría, Orígenes y Gregorio de Nisa. Además, está fecundada por las ideas de Averroes y de los escolásticos del siglo XIII. También por los teólogos y místicos judíos como Maimónides y Filón. Todo esto lo hizo inclinarse por el estudio místico de la Torá, especialmente, por la cabalística.

Siempre mantuvo en secreto sus preferencias respecto de las tradiciones y siguió el núcleo universal y común de todas las religiones mayores. Su preferencia por lo esencial fue gobernada por dos principios: que el credo más antiguo debía ser preferido a los demás y que éste era el judaísmo: ésta fue la estrella polar de su pensamiento. En medio de una cristiandad colapsándose a su alrededor en discordias y conflictos, la armonía debía ser ciertamente restablecida y desde los elementos esenciales irreductibles presentes en todas las religiones y, dentro de esos límites, se debería permitir en las comunidades políticas la pluralidad de las prácticas religiosas, conducidas por las propias luces de los creyentes.

Ha sido tan importante el elemento religioso que para muchos, la religión podría ser en Bodin el fundamento de la República, y no la soberanía (como sostengo en este estudio). Así Pedro Bravo Gala, considera que esto se refleja en la definición dada por el Angevino de República, encabezada por el término "recto gobierno", que equivaldría a la idea de virtud[73]. Por mi parte, creo que, si bien hay un trasfondo teológico en toda la obra, el poder soberano tiene preeminencia en la naturaleza del Estado sobre cualquier otro

---

72 Bodin, Jean, *Universae naturae theatrumin quo rerum omnium effectrices causae.*(Iacobum Roussin, 1596) 540.

73 Cfr. Bravo Gala, Pedro, *Symposium Internacional "Manuel Pedroso" en Memoriam,* (México, UNAM, 1979) 109.

elemento de la definición. Si bien se enfatiza que un buen ciudadano debe ser virtuoso, y que para este propósito la religión es fundamental, no hace referencia directa a la función soberana. Ahora bien, ciertamente que en la definición de soberanía, aunque sea absoluta, está al servicio de un propósito que la excede, ya que Bodin usa la labor del soberano como un modelo del trabajo divino. Sus habilidades permanecen marcadas por una dependencia ontológica de una realidad de lo cual él es solo el modelo: es decir una perfecta coherencia armónica de las "leyes de la naturaleza y de Dios".

Al hablar Bodin de un *droit gouvernement* se entiende que es un gobierno conforme a la justicia, es decir, si miramos el problema de cerca, conforme a la situación geográfica, económica y social de un pueblo determinado, a su constitución política y ejercido bajo el control de los imperativos de la moral cristiana. Desde esa definición, Bodin apunta, en efecto, a la imagen de un gobierno monárquico tradicional, como el mejor ejemplo del ideal concebido. Todo esto desde una perspectiva opuesta a la de Maquiavelo y los monarcómacos que son a sus ojos, los sofistas del siglo XVI.

Respecto de la creación considera que es una función de la Divina Majestad y Primer Principio. Los filósofos hebreos son considerados los “más sabios intérpretes de la naturaleza”, miembros de una raza privilegiada a la cual se le han comunicado por decreto divino este conocimiento[74]. En cuanto al alma creada sería a la vez, material y espiritual; tanto corpórea como incorpórea. De este modo, puede cumplir su papel de medio armónico entre el mundo material y el mundo del espíritu. Además, este carácter “cuasi-material” disuelve el “muy pernicioso” error del monopsiquismo de Averroes.

Realiza una analogía entre la República y las tres partes del alma. El intelecto en la monarquía real representa la unidad indivisible, pura y simple; el apetito “vengativo” es tipificado por la policía y los “deseos carnales” ejemplifican el campesinado y otros proveedores

[74] Lloyd, *ob.cit.* 220.

de suministros materiales necesarios para la comunidad. Cada parte del alma tiene su virtud. Respectivamente la prudencia, la magnanimidad y la templanza. Acusando a Aristóteles de desviarse de la doctrina de Platón, declara que la verdadera purificación del alma se realiza por la divina iluminación y a través del poder de la contemplación, tema recurrente en Bodin. Plotino, por su parte, es invocado para afirmar que el alma purificada del cuerpo es gobernada por la razón y el intelecto sin oposición, lo que es sinónimo de la justicia. Así son estos temas teológicos, metafísicos y de filosofía moral, los que habrían de resonar aún más poderosamente en los últimos escritos de Bodin.

LA CUESTIÓN DE LA POTENCIA ABSOLUTA Y EL ACENTO VOLUNTARISTA

Como corolario del análisis de su noción de soberanía como poder absoluto, muchos autores ven en Bodin un heredero de las tesis escotistas, no sólo en cuanto a su marcado voluntarismo sino también en su distinción respecto a la potencia absoluta y potencia ordenada. El Angevino sería un precursor de esta diferenciación entre la soberanía en sí misma –su titularidad– y por otro lado el soberano que la ejerce sobre una entidad histórica con poderes concretos, siendo necesario subordinarse a las exigencias del orden jurídico establecido, aunque sin organizar ningún tipo de protección legal para el caso de una extralimitación.

La ley no es otra cosa que el mandato del soberano que hace uso de su poder y la marca esencial del mismo. El poder absoluto del monarca implica la posibilidad de derogación de las leyes civiles, sin con ello atentar contra la ley de Dios. La concepción del mundo de Bodin se opone claramente a Tomás de Aquino, en cuanto éste considera a las leyes naturales como inmutables e inamovibles[75].

[75]Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (Madrid, BAC, 2014) I, IIae, q. 94, art. 5.

Para el autor francés, en Dios hay libre arbitrio pues dispone a discreción de las leyes, sin que exista un determinismo y pueda hablarse de Dios como una causa física[76]. Por este motivo, Bodin directamente afirma que es absurdo caer en el determinismo aristotélico de atribuir al hombre una voluntad libre y negársela a Dios:

> Es un escándalo filosófico concebir entre una causa eficiente infinita y un efecto finito una unión tan intima que la existencia de una deba provocar la existencia necesaria de la otra. Porque Aristóteles razona sobre el mundo y sobre Dios como lo hizo en otro lado sobre el calor y el fuego[77].

En refuerzo de esta tesis afirma *Heptaplomeres*: "La primera causa no está forzada por ninguna necesidad para obrar (…) gobierna todas las cosas con tal libertad, que puede cuando quiera reprimir los arrebatos de los hombres y animales (…) puede alterar todo el universo y restablecerlo después[78]". Estos argumentos en contra de la constancia de las leyes naturales y la contingencia del mundo, se fundan posiblemente en las ideas referidas a la potencia absoluta de Dios, tema teológico que había producido un gran debate a partir de Scoto.

Bodin reconoce que el príncipe es puesto como "imagen de Dios", al definir la soberanía y darle la nota de absoluta y perpetua, explicita que el príncipe no puede ser un simple depositario de la misma[79]. El agente que obra dentro del marco de la ley, obra con potencia ordenada, y si lo hace contra el mandato de la misma lo hace con potencia absoluta. Por ello no solamente en Dios puede hacerse esta distinción. Esto trae aparejado una radical contingencia porque la potencia absoluta siempre excede a la ordenada. Scoto afirma que

---

[76]Berns, Thomas "¿Quel modèle théologique pour le politique chez Bodin?" en *Les origines théologico-politiques de l'humanisme européen*, (Bruxelles, Ousia, 2004).

[77] Bodin, Jean, *Méthode*, 436.

[78] Bodin, Jean*, Colloque entre sept savans* (Genève, François Berriot, 1984). 33. La traducción nos pertenece.

[79] Bodin, Jean, *Rep.* I, 10, 295.

cualquier agente libre puede hacer en su orden fuera y contra la ley, es decir, cuando en la potestad del agente está la ley, de suerte que no es ley sino porque emana de tal poder, en cuyo caso puede el agente hacer, justamente, algo distinto a lo preceptuado en ella[80].

Estas tesis llevaron a varios comentadores, a la conclusión de que existiría una continuidad con el pensamiento escotista, en la obra bodiniana[81]. Enrique Tierno Galván, en un trabajo muy conocido, expone los motivos por los cuales se puede encontrar en la doctrina bodiniana una marcada influencia del Doctor Sutil[82]. Otro autor que comparte esta impresión y se basa en el trabajo citado supra, es Ignacio Mirarbell:

> Para Bodin un individuo en la república o es soberano o es súbdito, pero no ambos. Se trata de una disyuntiva excluyente. El que es soberano no puede ser súbdito ni viceversa, por lo que la potestad de quienes ostentan la soberanía queda definida en contraposición a la obediencia de los súbditos. El que instituye las leyes no puede quedar sujeto a ellas y el que está sujeto a ellas no puede ser el que las instituya. La distinción disyuntiva entre el soberano y el súbdito en Bodino tiene las mismas características que la

---

[80] Uno de los argumentos de Scoto para demostrar la existencia de un solo primer principio absoluto era la omnipotencia. Pero dos omnipotentes no pueden existir porque "cada uno de ellos reduciría al otro a la impotencia no destruyéndolo, sino prohibiendo o impidiendo con su nolición (no-volición) las cosas queridas por el otro" (Duns Scoto, *Obras del Doctor Sutil. Dios Uno y Trino*, ed. Bilingüe, Madrid, BAC, 1960, MCMLX, Libro I, distinción II) 457.

[81] Isnardi Parente, Margherita "Le volontarisme de Bodin: Maïmonide ou Duns Scoto" en *Jean Bodin. Actes du Colloque international Jean Bodin à Munich,* (Munich, Denzer, 1973), 39-51.

[82] Galván, Tierno, "Los supuestos escotistas en la teoría política de Jean Bodin", en *Anales de la Universidad de Murcia*. Vol. IX, (Murcia, 1951) 87-112. Reproducido en 1971,*Escritos,* "Los supuestos escotistas en la teoría política de Jean Bodin", Madrid, Tecnos, p. 88, allí el autor afirma que en referencia a la noción de soberanía es sorprendente la semejanza entre el concepto bodiniano de *souvéraineté* y el de *potentia* absoluta tal y como lo concibe Scoto: "Cuando expuso Bodin en *Los seis libros de la República,* en qué consiste la soberanía en cuanto voluntad absoluta, repitió las mismas razones y terminología. Lo que permite no ya suponer, sino inducir, que el contacto intelectual con Scoto y la tradición escotista le sirvió de punto de partida para su concepción de la soberanía". Sin embargo, otros autores como Isnardi Parente han sostenido al respecto que Bodin utiliza a Scoto de manera muy general y accidental, Cfr. Isnardi Parente, *ob. cit.* 44.

distinción disyuntiva entre el ente infinito (Dios) y el ente finito (la creatura) en la filosofía teológica de Scoto[83].

La voluntad de Dios se expresa y actúa como ley eterna. No tiene en este caso el carácter de inmutabilidad. Afirma Scoto:

> El hermano Tomás dice, ha fundado su tesis en el hecho de que los preceptos del decálogo son buenos, no tanto porque son preceptos, sino porque son en sí mismos buenos. Esto equivaldría a sostener que la voluntad de aquél, que es necesaria y simple, está determinada por la volición de alguna cosa distinta de sí, pero ya hemos dicho que la voluntad divina a nada se inclina distinto de sí sino a lo contingente, y lo contingente no determina a Dios, sino al contrario[84].

El poder absoluto de Dios, será el modelo utilizado para definir la soberanía, así en adelante, todos los conceptos implicados en la teoría moderna del Estado serán conceptos teológicos secularizados (ej. Schmitt en *Teología Política*), lo cual no significa que cada teoría se inspire en Dios, sino que reproduce el esquema imperante dado entre el orden divino y el mundo. Bodin lo aplicará al soberano y al Papa, comparando el derecho público con el canónico, y explicando que el poder absoluto es el primer elemento para definir la soberanía. Así como Dios respeta ordinariamente sus propias leyes, que él ha dado al universo creado, pero siempre es posible que cambie el curso natural de las cosas, así lo puede hacer tanto el Papa como el rey cuando crean un derecho que se aparta del derecho positivo existente[85].

En la República, si por encima del soberano, hubiese alguna persona con poder de dictar leyes, aquél tendría que obedecerlas y perdería por consecuencia, la condición de tal. De aquí que dar la

---

[83] Miralbell, Ignacio, "La herencia escotista en la filosofía política moderna", en *Ideas y Valores* 66, (Colombia, 2017) 105-124.

[84] Duns Scoto, *Quaestio Única, Utrum Deus Possit faceré aliter res, qiiam ad ipsam ordinatum est fieri?,* citado por Tierno Galvan en *ob.cit.*

[85] Terrel Jean, *Les théories du pacte social, Droit natural, souverainité et contrat de Bodin à Rousseau.* (Ed. du Seuil, 2001). Capítulo primero.

ley sea la marca por excelencia de la soberanía. Bodin precisa que la facultad excepcional de ir contra la ley corresponde sólo al Soberano en virtud de su potencia absoluta, admitida ésta, que en el fondo no es sino ultimidad, es necesario considerar al Soberano "*solutus legibus"* y fuente de la ley.

La ley en el sistema bodiniano, lo mismo que en el de Scoto, no cobra fuerza, por su adecuación a un sistema objetivo de normas, sino por obra de la voluntad del legislador. Ahora bien, que un poder sea absoluto, no quiere decir que sea arbitrario, lo absoluto arbitrario no corresponde a la rectitud de la soberanía política, porque contradice la ley de Dios y de la naturaleza. Tanto en Scoto como en Bodin, la potencia de Dios no está determinada por su entendimiento, sino por su voluntad; en ambos autores Dios no está sometido al ordenamiento que El mismo fija libremente: actúa *de iure*, es decir, de acuerdo con este orden, en tanto que se somete voluntariamente a él, pero, gracias a su potencia absoluta, también puede actuar en cualquier momento de *facto*, esto es, al margen de las reglas establecidas, fuera de la ley o en contra de ella. Ahora bien, hablar de voluntarismo divino no niega de suyo un orden, en principio estable, al cual el poder político deba sujetarse, constituido por la Voluntad de Dios no sujeta a nada. En tal sentido, se postula la compatibilidad entre el Dios inmutable y su facultad para disponer libremente de sus asuntos, es decir, para modificar el orden natural[86].

Vemos que se marca una distinción entre la soberanía en sí la cual no tendría limitación alguna, dando lugar al inicio del absolutismo y el ejercicio de la misma que posee frenos morales y constitucionales, cuyo antecedente remoto encontramos en el debate teológico sobre la Potencia Divina[87]. Como en la tradición escolástica la República se ordenaba al bien común, en Bodin está

[86] Bayod, Jordi, "Eternidad del Mundo, Voluntarismo teológico y progreso histórico en el *Methodus* de Jean Bodin", *Rev. Éndoxa: Series Filosóficas, n. 34*, (Madrid, UNED, 2014), 377-400.

[87] Con lo cual Scoto dejaría abierta la posibilidad de postular una potestad política tampoco sujeta a nada.

ordenada a la ley del soberano. En este sentido, elimina la subordinación del poder político al religioso, proceso inaugurado por Marsilio de Padua dos siglos antes en la línea de la absolutización comentada.

LA LIBERTAD DE CONCIENCIA Y LA TEORÍA DE LOS CLIMAS

Bodin atribuye máxima importancia a la función civilizadora de las religiones positivas, en constante interrelación con las instituciones sociales, con independencia de su veracidad intrínseca. En la primera edición de la *República* (1576) ofrece ejemplos de gobernantes que han permitido a los individuos "vivir en libertad de conciencia", como Teodorico el Grande. Ya en la edición latina afirma que a nadie debe prohibírsele el ejercicio de los ritos en privado. La cuestión pertenece a la prudencia gubernativa: el ideal es mantener la uniformidad de la religión por el mutuo consentimiento. Cuando esto no es posible, algunos credos alternativos pueden ser permitidos, deben ser aprobados por la opinión de los vecinos y muchos ciudadanos. La voluntad de los hombres es libre al menos en las acciones civiles. En este punto, recoge la doctrina de "los hebreos" y de los "teólogos más competentes", quienes coinciden en afirmar que el libre albedrío es un don de Dios consistente en ausencia de toda coacción. Sin embargo, esta voluntad libre del hombre es tan mutable que es imposible anticipar los cambios políticos inducidos simplemente por el concurso humano. También hay causas del cambio político originadas en la naturaleza, sobre todo, la naturaleza humana misma. Por ello quizás el principal fundamento de las Repúblicas consiste en acomodar el Estado a la condición natural de los ciudadanos y los edictos y ordenanzas a la naturaleza de los lugares, las personas y los tiempos.

Uno de los más importantes factores que condicionan el establecimiento de las instituciones políticas y la adopción de una determinada forma de gobierno es, según la teoría de Bodin, la

situación geográfica del país y sus condiciones climáticas. Los factores examinados en orden al adecuado establecimiento político, comprenden la latitud y la longitud geográfica, el nivel del terreno, los vientos, la fertilidad natural, las comunicaciones y los caracteres étnicos. Esta "teoría del clima" fue utilizada en el *Methodus*: las distintas variaciones geográficas condicionan los distintos caracteres de los pueblos, su temperamento, conducta y capacidades. Suele afirmarse que existiría un cierto determinismo histórico en el pensamiento de Bodin**,** quien se ha dedicado a examinar las causas físicas de la historia[88].

El Angevino distingue principalmente el clima del norte y el del sur. Concede gran importancia al hecho de que por ejemplo el aire es más reconfortante en los países del norte; también los ejércitos del sur son más vigorosos y valientes; la gente del norte es más fuerte, pero menos "astuta" que la gente del sur[89]. Aún así, critica el determinismo geográfico de Polibio y Galeno: la naturaleza de los lugares no determina los pueblos. No sólo deben ser considerados los elementos físicos sino también las condiciones religiosas, las instituciones, la disciplina y sobre todo, el estado de las Repúblicas porque la disciplina puede cambiar la disposición natural del hombre.

Las transformaciones de las Repúblicas provienen en último grado de causas que están más allá de la industria humana y las causas naturales: la voluntad de Dios, creador de todas las cosas. Mientras la voluntad humana es variable, la voluntad de Dios es secreta y oculta en su influjo sobre los eventos del cosmos y de la República. Manteniendo este punto, y dado que Dios es el creador de la armonía del universo, se detiene en el examen de distintas teorías

---

[88] Sée, Henri, «La Philosophie de l´histoire de Jean Bodin», *Revue Historique* T. 175, F.3, (París, PUF, 1935).

[89] Bodin, Jean, *Rep.*, V, I, 44-45: «La prudence du bien et du mal est plus propre aux peuples métoyens, et la science du vrai et du faux aux peuples du midy ; ainsi l'art qui gist es ouvrages de mains est plus grande aux peuples de septentrion qu'aux autres, que les peuples de l'Orient sont « plus humains et ingénieux » que ceux de l'Occident».

astrológicas respecto del influjo del cosmos en el orden de las causas humanas (por ej. Mercator, Cardarno, etc.).

Tengamos en cuenta que la recepción de *La Política* de Aristóteles en el siglo XVI permitió a Europa la tolerancia de distintos regímenes, aunque estos tuvieran una confesión religiosa diferente a la del resto de los Estados existentes. Si el principio de unidad es el poder soberano, debemos aceptar que el postulado del Estagirita supone que sea el grupo humano la causa natural eficiente del Estado, es decir, lo que genera movido por su naturaleza racional social y política; la causa material, en cambio, es todo aquello de lo que está hecho el Estado: el grupo humano más el territorio. Vistos estos argumentos aristotélicos recogidos por Bodin, resulta comprensible proporcionar los rasgos esenciales del estado territorial europeo del siglo XVI, con el fin de atribuir soberanía, pero sin tener preponderancia la confesión religiosa en concreto.

El Angevino se sitúa en una razonable vía media entre un astrologismo ingenuo y un escepticismo radical respecto del influjo cósmico sobre el hombre, apoyado en el principio predicho de la unidad de la voluntad de Dios creadora y gubernativa, también, en el estudio de los números (muy probablemente según la tradición cabalística). No en vano, las matemáticas gozaban en ese momento de un realce y descubrimiento singular: la preeminencia de Platón, los estudios de Pitágoras y la tradición numerológica hebrea.

En el campo de la práctica, la remitencia al pueblo de Israel como paradigma de República soberana es especialmente útil en tiempos de guerras de religión: aceptable para los grandes intereses económicos (muchos en manos de judíos ya desde la Edad Media) y para católicos y reformados, dado que se deja fuera toda la discusión del valor de la ley en el Nuevo Testamento, que era una bandera de lucha del protestantismo. Roma (el catolicismo) era impostor: la Babilonia (Lutero) ilegítima que no poseía verdadera soberanía. Bodin, con buen tino jurídico parece apelar a un principio común y pacífico para ilustrar su tesis axial: la soberanía es fundamento de la República.

La Iglesia puede conformar un colegio o gremio como cualquier otro, sometidos al poder soberano del que gobierna. Por otro lado, el Papa ya no tiene derecho a reclamar la interpretación y guarda de las leyes de Dios y de la naturaleza porque Bodin considera que el derecho divino puede ser conocido y aplicado por todos, especialmente por el soberano. El indiferentismo religioso iniciado con Marsilio de Padua, se acentúa con Bodin, la noción de Estado ya no necesita incluir una referencia a la religión concreta. Por lo tanto, un cambio de creencias ya no afecta la identidad de la República (cfr. *Rep.*, IV, 1).

En la obra bodiniana, si bien se hace una importante referencia al dato religioso, no está vinculado éste a la Iglesia Católica; se niega la potestad indirecta de la misma sobre el orden temporal, doctrina dominante en la Escolástica del Medioevo, tanto en Tomás de Aquino como en la Escuela Española de Salamanca (segunda escolástica)[90]. En su estructura interna, la República es esencialmente laica, aunque conservando un *mínimum* religioso. Esa es la razón por la cual, en el seno del Estado, todas las confesiones son admisibles, y por lo cual ha sido justipreciado como un propulsor de la tolerancia religiosa[91].

También Mesnard afirma que Bodin en ningún momento expresa su fe en Jesucristo, ni en su divinidad ni mensaje. Sólo cree en la

---

[90] Lachance, Louis, *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, (Pamplona: EUNSA, 2001), 38: "Establece Tomás de Aquino, entre lo espiritual y lo temporal una relación que no puede asimilarse simplemente a la que interviene entre lo superior y lo inferior, sino más bien a la que mantiene una realidad autónoma con otra que, trascendiéndola, la envuelve, la implica en su movimiento y la orienta hacia fines más altos y universales. Y éste es el mecanismo de la teoría de la subordinación: teoría que no es unívoca, sino que varía de una aplicación a otra". Y Urdánoz en referencia a Vitoria afirma: "Ya hemos dicho que la potestad de la Iglesia es únicamente espiritual o sobrenatural por su objeto y naturaleza, tanto la de orden como la de jurisdicción y magisterio. Se trata de una autoridad esencialmente religiosa y que permanece siempre tal, aun cuando accidentalmente, indirectamente se extienda a lo temporal en cuanto puede interesar a lo espiritual mismo", (Urdánoz, Teófilo, *Sobre la Potestad de la Iglesia. Introducción a la Relección Primera, en Francisco de Vitoria, Relecciones Teológicas,* (Madrid, BAC, 1960) 233-234.

[91] No obstante, entendemos que al eliminarse la confesionalidad, no se daría propiamente la tolerancia sino más bien un Estado aconfesional o laico.

existencia de un Dios personal y en una religión "dentro de los límites de la razón" propia de un humanista del siglo XVI[92].

Si bien reitera una y otra vez que el soberano debe ser virtuoso[93], nos preguntamos ¿quién juzga su virtud?: sólo Dios castigará a los tiranos, nadie en el orden temporal, puede legítimamente aplicar un castigo, ya que estamos ante una esfera de moralidad personal. El monarca al ser imagen de Dios, encarna su poder sobre la tierra y sólo es juzgado por el Tribunal Divino.

Como pudimos observar, la religión es el principal elemento de la estabilidad política, gubernamental y social. Sin embargo, el Angevino sostiene que el soberano –una vez establecida la división de facciones religiosas– no debe mostrar más simpatía por una que por otra. Esta neutralidad es también deseable para todos los súbditos en orden a evitar la guerra civil. ¿Cómo conciliar estas dos posiciones? Nuevamente, por la distinción entre el orden público y la conciencia privada[94].

Se evidencia un parentesco intelectual, tanto en política como en religión con los hugonotes, así lo vemos en su *carta a Bautru*, su enlace duradero con un hombre como Pibrac, protestante de corazón. Ahora bien, hemos visto que el Angevino profesa una especie de religión natural, es decir, un deísmo filosófico, que solo sustenta un mínimo de dogmas y que ve reflejado principalmente a partir de la adoración primitiva practicada por los judíos[95]. Cualquier creencia es buena, siempre que ella sea sincera, pues eleva al hombre a la virtud y asegurara su salvación, así lo afirma por ejemplo en el capítulo V del *Colloquium*.

---

92 Mesnard Pierre, *Le pensé religieuse de Bodin,* en *Revue du Seizième siècle,* T. 16, (Paris, 1929) 116-117.

93 Bodin, Jean, *Rep.* IV, 3; IV, 7.

94 Dos años después de la muerte de Bodin, Enrique IV promulgará el Edicto de Nantes, decreto que autorizaba la libertad de culto y que pondría fin a las guerras de religión que azotaron Francia, hechos por los cuales tanto se esforzó en su vida pública.

95 Cfr. Chauviré, Roger, *Jean Bodin… ob. cit.* 160.

Se señala una distancia significativa de la tradición clásica, en la medida en que Dios no es visto como la causa eficiente del soberano, éste es "el lugarteniente de Dios en la tierra". La relación entre el mundo divino y la realidad terrenal no es esencial, sino análoga, lo que justifica que tengamos que explicar las características del poder soberano como tal. El soberano es la fuente de la justicia entre los hombres.

La precedencia ontológica del absoluto sobre todos los otros rasgos esenciales del poder se comprenden entonces a partir de una tesis precisa del pensamiento de Platón, para quien la justicia era una virtud global y arquitectónica, la fuente de las otras virtudes que permiten el equilibrio mutuo. Igualmente Bodin entiende la esencia de la justicia como la que ordena y organiza diferentes elementos.

Su mirada es la de un jurista, no de un teólogo o filósofo moral. Él asume, pero en ninguna parte define de cerca, la ley divina y natural. Esas concepciones están más allá de su esfera precisa, siempre controlando, de hecho, pero desde un plano superior, los fenómenos con los que desea específicamente tratar. El soberano, al igual que cualquier persona, está sujeto a la ley de Dios y de la naturaleza, pero su obligación en este sentido es con Dios, ante quien responde[96].

[96] Dunning, William, "Jean Bodin on Sovereignty", en *Political Science Quarterly,* Vol. 11, Nº 1, 94.

CAPITULO II: LOS SEIS LIBROS DE LA REPÚBLICA Y SUS ESCRITOS POSTERIORES

LOS SEIS LIBROS DE LA REPÚBLICA: EL CONTEXTO DE LA OBRA Y SU TRASCENDENCIA

Veremos a continuación su principal obra doctrinaria, donde sienta las bases de la soberanía, concepto que se definirá principalmente en términos de la ley positiva y como un componente vital de una entidad política viable.

El primer elemento a destacar en la época que Bodin escribe su principal obra, lo constituye el Edicto de Beaulieu (1576) logrado por una poderosa presión de los hugonotes liderados por François d'Alençon –el tercer hermano real, junto con Carlos y Enrique– quien, unido con Enrique de Navarra y el apoyo de los príncipes alemanes lograron imponer una igualdad de trato religioso entre protestantes y católicos que ha sido considerada como un genuino pluralismo religioso, expresado en la legitimación de la co-existencia de ambos bandos[97]. Sin embargo, la tolerancia estaba lejos de ser el propósito de las partes contendientes. Muy pronto vino la reacción católica desde la Picardía, amenazando nuevamente la unidad del reino y la autoridad del monarca.

El segundo contexto es el matrimonio de Bodin con Françoise Trouillard, conectada políticamente con la corte de Valois. Este matrimonio no dio especiales prerrogativas al Angevino sino más bien, consolidó las relaciones que ya tenía, dado que la novia era hermana de un abogado colega en las cortes y algunos de sus familiares estaban vinculados con el entorno Aleçon-Anjou. Además, coincide con su elección como representante de Vermandois en los Estados Generales lo que muestra ya sus ambiciones políticas, siempre unidas a las intelectuales.

---

[97] Turchetti, Mario, *Concordia o tolleranza? François Baudouin 1520-1573,* (Geneva: Droz, 1984) 12.

En este convulso ambiente, Bodin preocupado por la "barca de la República" azotada por los vientos de la tempestad, escribe en 1576 la primera edición de *Les Six Livres de la République*: un esfuerzo histórico, teológico, político y jurídico en orden a mostrar el mejor modo de organizar la sociedad política. Es dedicada a Pibrac y fundada en sus anteriores trabajos, especialmente la *Respuesta a Malestroit*, *Iuris universi distrubutio* y, sobre todo, el *Methodus*.

Desde su primera publicación, el texto tuvo once ediciones distintas, oficiales o no oficiales. Publicada en París por Jacques du Puys, pronto lo fue en Ginebra, donde las autoridades pidieron al pastor Simon Goulart que hiciera correcciones y observaciones al texto, las cuales Bodin aceptó silenciosamente en la edición de 1578. Recibió críticas de Cujás y respondió a ellas en una segunda carta dedicatoria de la obra a Pibrac; realizó cambios de lugar de algunos temas tratados; se defendió a sí mismo bajo el pseudónimo de René Herpin en la *Apologie de René Herpin pour la République de Bodin* (1780), anexada luego a la edición de 1583.

La mayor de todas las ediciones fue la versión latina de 1583, la misma amplió algunos temas como el libre albedrío, tanto divino como humano, la estructura armónica y matemática del universo y el papel interventor de la divinidad en él. En dicho tratamiento hay cuestiones ambivalentes, como la importancia del Dios interventor y la disminución de la confianza en la posibilidad de una ley universal; el énfasis en la justicia natural con el lenguaje del léxico político de la tradición del *common law*, por ejemplo los términos '*estat*', '*gouvernament et administration*' fueron revestidos por el latín jurídico[98].

Luego apareció la edición traducida al italiano (Lorenzo Conti, 1588), al español (Gaspar de Añastro Ysunza, 1590) y al alemán (Johann Oswaldt 1591/2), El objetivo fundamental de esta obra es defender la monarquía francesa. La teoría del contrato social entre

[98] Quaglioni, Diego, "Imperandi ratio: l'édition latine de la République (1586) et la raison d'état », en *Jean Bodin: nature, histoire, droit et politique, ed. Zarka* (Paris, PUF, 1996) 161.

el príncipe y los súbditos tomaba vuelo con las obras de Seyssel y Budé[99]. El jurista Francisco Hotman en su tratado "Franco-Gallia" (1573) apelaba a los ejemplos históricos y a los testimonios de derecho para sostener la legitimidad del tiranicidio, la limitación de los poderes reales y la conveniencia de aumentar los privilegios de los Parlamentos y las atribuciones de los Estados Generales. Todo ello fue incentivando la revolución hugonota. También Teodoro de Beza redactará en un tono similar la versión francesa de un texto titulado *Du droit des Magistrats sur leurs sujets*; cuya versión latina aparecerá dos años más tarde. A esos dos primeros opúsculos, en los que se defendía el derecho de los hugonotes a rebelarse contra el tirano católico, le seguirán tres textos de carácter anónimo: el primero, en forma de diálogo, llevará por título *Le Politique* (1574); el segundo, también bajo esa forma dialógica, *Le Reveille Matin* (1574), y el tercero será conocido bajo el título de *Discours Politiques* (1574).

Luego en 1576 aparece un escrito polémico titulado *Vindiciae contra Tyrannos* cuya idea central era la del contrato social. El autor de este panfleto desconocido, bajo el seudónimo de Stephanus Junius Brutus, afirma que cuando el monarca desobedece las leyes de Dios o cuando gobierna despóticamente al pueblo, sus súbditos pueden ejercer el derecho de resistencia y proceder a su destitución. Esta obra ha sido atribuida a Philippe Duplessis Mornay. En ella, el autor ofrecerá al público letrado el resumen más completo de los principales argumentos desarrollados por los monarcómanos en el curso del período posterior a la agudización del conflicto confesional.

Bodin publicó tres prefacios diferentes a la *República*. El primero es una introducción que se encuentra en todas las ediciones francesas. El segundo es una carta prefacio en latín que aparece en las ediciones francesas desde 1578 en adelante. El tercer prefacio es una introducción a las ediciones latinas. Los tres fueron una

99 De Seyssel, Claude, *La grand Monarchie de France*, (París, Galliot, 1541)*;* Budè Guillaume, *De la institución del Príncipe,* (París, 1547).

oportunidad para que defendiera su obra contra los escritores que la habían atacado.

Sus fuentes principales son jurídicas: ley romana, derecho canónico, ley feudal y actos legislativos de distintos reinos: la *República* exhibe 6000 citas legales. Cita no menos de 93 individuos en 1087 referencias. La mayor parte de ellas proviene de Bartolo de Sassoferrato, Baldo de Ubaldo, y Alejandro de Imola. El modo de argumentación es dialéctico: *pro et contra*[100].

El fundamento general de su bibliografía provenía de la discusión sostenida en la Facultad de Derecho de Toulouse sobre la doctrina de los últimos trescientos años de ciencia jurídica. También utiliza como fuentes documentos manuscritos, correspondencia, tratados, material diplomático y otros elementos auxiliares de la labor legislativa del parlamento de París, opiniones anónimas o atribuidas a colectividades como especie de '*endoxa'* según el método histórico ya exhibido en el *Juris universi* y en el *Methodus*.

La *República* contiene 207 referencias a la Biblia, 199 al Antiguo Testamento y 8 al Nuevo. Sin embargo, la atención está dirigida directamente al Pentateuco entendido como el principal repositorio de la *lex divina*. Junto a las fuentes jurídicas, existen otras históricas: Plutarco, Livio, Suetonio, Dionisio de Alicarnaso y Tácito. Las citas de escritores griegos y romanos ascienden a 1076. Esta masiva citación se contrasta con la muy escasa de historiadores de su época. Los "filósofos" son citados 400 veces: Aristóteles, Platón y Cicerón. Los "teólogos" gozan de una presencia menor (13 cristianos y 6 hebreos en 44 referencias). La ciencia es representada por Hipócrates y Galeno. Las referencias a fuentes judías son 61 en total, donde se destacan Flavio Josefo, Filón y Maimónides. Las ausencias más sorprendentes de la *República* son los nombres de los principales contribuyentes de la teología política de la segunda Edad Media. Tomás de Aquino recibe 4 citaciones todas en materia de castigo y tiranicidio. Juan de Paris, Juan Duns Scoto y

[100] Lloyd, *ob. cit.* 123.

Guillermo de Ockham están ausentes. Tampoco figuran en absoluto Nicolás de Cusa, Juan Gerson e incluso Marsilio de Padua. Y esto, aunque los teólogos mencionados hicieron contribuciones fundamentales al proceso de formación de la ley; el rol de la inteligencia y la voluntad; la distinción de poder "absoluto" y "ordenado"; la moderación en el uso de la fuerza y el grado de autoridad política de la comunidad. Es posible que todos ellos hayan sido subsumidos bajo el título común de *'les Theologiens'*[101].

Tampoco existen demasiadas alusiones a Maquiavelo, es posible que la doctrina del Florentino haya sido considerada como fundamento ideológico de la "retórica del odio" que llevó a la Masacre de San Bartolomé: Maquiavelo realiza una apología del tirano –afirma Bodin en su prefacio– basando la República en la impiedad y la injusticia. Pese a esto, es considerado por el Angevino, una fuente fiable para la narración de la historia política de Florencia.

La "soberanía" es el tema dominante de la *República*. En ella también aparecen otros temas centrales como las cualidades del buen ciudadano, el cambio de Repúblicas (modos de Gobierno y de Estado) y la necesidad de la armonía entre las leyes de la naturaleza, del hombre y de Dios, tema principal del libro VI.

En cuanto a la definición de soberanía cabe destacar sus fuentes próximas en Charles de Moulin y en el derecho romano, especialmente importa el capítulo octavo del libro primero de la versión latina donde se utilizan expresiones propias de tal derecho: *imperium, summa potestas, summum ac legibus solutum imperium, omnia iura maiestatis sine conditione, summum perpetuumque imperium, potestas absoluta*. Todas expresiones tomadas del derecho civil pero adaptadas al poder papal tal como lo formulaba el derecho canónico: la *plenitudo potestatis*. Las notas de unidad y de indisolubilidad provienen del platonismo; la referencia a la ley natural de la teología escolástica política medieval. Es tal ley la que

[101] Cfr. *Rep.* IV, 2, 57.

garantiza el poder soberano en la República, como lo hace correlativamente en el hogar y en la armonía de todo el universo.

Aunque la soberanía no posee límite temporal (es perpetua) ni objetivo (es absoluta), el Angevino es cauto a la hora de mostrar dónde reside, es respetuoso de la teoría del "doble dominio", es decir, de la esfera de lo público y lo privado. En el Estado caben tanto las distintas formas de gobierno como los distintos niveles de jurisdicción: la constitución del rey, el estado financiero de la República, los grupos internos como los Estados generales, las asambleas representativas.

Contra la opinión del Estagirita, que sostenía tres formas de gobierno (sus respectivas formas corruptas) y la posibilidad de mezcla entre ellas, Bodin afirma que no es posible. Evidentemente, y dado su método histórico en el sentido de inventivo, no niega el cambio de forma de gobierno ni su corrupción. Este cambio es un hecho histórico. Sin embargo, parece querer salvaguardar la integridad de la soberanía en orden a una evaluación de las formas fácticas de gobierno: entre la aristocracia, la democracia y la monarquía, el jurista francés se inclina por esta última pues en ella la obligación está determinada por el juramento de la coronación que se realiza, en último término a Dios. Con ello, evita la ambigua facticidad del convencionalismo democrático y aristocrático.

En la *República,* Bodin modifica y expande la lista de notas características de la soberanía que ya había desarrollado en la *Distributio* y en el *Methodus*. La modificación implica un cambio de posición y aumento de las diversas notas –ahora nueve– y la primacía absoluta de la legislación como la "única marca" verdadera de la soberanía. A las cinco marcas del *Methodus*[102] se añaden: recibir fidelidad y homenaje, imprimir moneda, imponer impuestos y determinar pesos y medidas. La ley es definida como el mandato o

[102] En el *Método*, Bodin enuncia cinco atributos a la soberanía, de los cuales el primero es el nombramiento y asignación de funciones a los magistrados. Los cuatro siguientes son: promulgar o revocar leyes; declarar la guerra y concluir la paz; juzgar en último recurso sobre los magistrados; derecho de vida y muerte en los mismos lugares donde la ley no se presta a la clemencia.

sanción del soberano, su fin es la justicia. Además, establece una comparación analógica entre el soberano y Dios: el primero es "imagen espirada" (*imago spirans*) de Dios y sus leyes deben ser modeladas sobre las leyes divinas[103]. Es notable el uso del poder legislativo por parte del soberano: éste no sólo debe evitar infringir la ley divina y natural sino que debe actualizar positivamente la Voluntad de Dios, estableciendo el primer eslabón de obediencia que luego unen al magistrado con el rey, los individuos con los magistrados; los hijos con los padres y los siervos con sus señores.

La cuestión de la inflación sigue siendo un tema importante pero ahora reduce su causa sólo a una: la abundancia de metales preciosos llegados de las Indias occidentales. Más espacio dedica a las fuentes de las finanzas públicas: el usufructo de los dominios (que es la fuente más segura de ingresos para el soberano); las conquistas militares (menos redituables porque el botín usualmente queda en manos de los militares, lo que es concorde con su visión feudal del ejército, bastante pragmática por lo demás y que tiende a la profesionalización de las fuerzas armadas); los regalos recibidos (fuente incierta por su cantidad y escasez); las pensiones o tributos (útiles pero poco beneficiosos); la actividad comercial (especialmente peligrosa cuando es ejercida por el soberano); finalmente, los impuestos a las transacciones comerciales (muy apropiadas siempre que recaigan sobre *commodities* pero no sobre las importaciones que dañen la economía doméstica), además en lo posible, deben ser aprobados por los representantes dado que los cambios, sediciones y ruina de las Repúblicas nunca han sido más frecuentes que las causadas por excesivas cargas e impuestos.

DÉMONOMANIE

Antes de continuar con este capítulo, quiero señalar que con la intención y conveniencia de delinear la totalidad del pensamiento

[103] Lloyd, *ob. cit.* 139.

del autor (y no sólo lo atinente a lo político-jurídico) es que inserto a continuación, luego del análisis de la *República*, algunos comentarios de otras de sus obras, que no hacen directamente al tema de la soberanía, pero si al contexto general de sus ideas en orden a comprender su pensamiento íntegro.

Para Bodin las consideraciones religiosas eran de primera importancia para la tranquilidad cívica. Él tenía la convicción de que la causa de las persistentes tribulaciones de Francia y su gente no eran simplemente materia de conflictos políticos y militares, tales causas tenían respectos éticos: pero en sus raíces permanecía, según su percepción, la profunda crisis espiritual, producto de lo cual se manifiesta la hechicería y la insuficiencia judicial para responder a ese fenómeno. De aquí surgió una de sus más notorias publicaciones: la *Demonmanie* (1580)[104].

La creencia en la brujería, como ejercicio de ciertos poderes más allá de la naturaleza – adquiridos por una connivencia o pacto con espíritus malignos– ha sido permanente en la humanidad. Según Lloyd, la persecución de la brujería en la Europa medieval "fue relativamente pequeña, salvo algún incremento por diabolismo en el siglo XV[105]". Sin embargo, en el siglo XVI se incrementaron tanto las denuncias como los procesos judiciales por esta causa. El ánimo –antitético con la exuberancia renacentista– estaba afecto a una intensa aprehensión por el problema del fin de los tiempos y el temor al apocalipsis que parecía inminente. También aparecieron varias publicaciones respecto de los modos de tratar a las almas y los cuerpos (especialmente a las mujeres) poseídos por el demonio y sus secuaces.

Los teólogos católicos también estaban al tanto de la situación. Especialmente influyente fue el documento *Malleus Maleficarum* – escrito cien años antes– pero que gozaba en 1574 de 16 ediciones.

---

[104] Interesante la reciente versión crítica Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers,* Édition critique préparée par Virginia Krause, Christian Martin et Eric MacPhail, (Genève, Droz, 2016).

[105] Lloyd, *ob. cit.* 172.

También Bodin tuvo en cuenta casos concretos, como el de Nicole Obry (1565/6) exorcizada en Laón, jurisdicción del Angevino. Sin embargo, pese a toda esta turbulencia, las causas de brujería y posesión habían permanecido en las cortes menores, mientras oficiales de justicia poco sofisticados a nivel de villas estaban listos para condenar brujas, verlas quemadas, los magistrados superiores de Francia parecían no inclinados a involucrarse en tal campaña e incluso, como si no estuvieran persuadidos de la seriedad de la ofensa alegada.

Este diagnóstico está a la base de la redacción de la *Démonomanie* y su dedicación a Christofle de Thou, primer presidente del parlamento de Laón. Comienza su discurso con el caso de Jeanne Harvillier de Verbery, sosteniendo que había sido convocado a asistir a su juicio (1580). Este caso es significativo y citado catorce veces en el texto. La acusación sostenía que ella había intimado con el demonio, llevaba su marca y había sido trasladada grandes distancias para participar en los *sabbats* (aquelarres o reuniones de brujas con el demonio). Había sido ofrecida al demonio por su madre treinta años antes. Además, ella misma había causado actos de brujería: la enfermedad de un hombre hasta su muerte. Sin embargo, lo que conduce principalmente el tratamiento del tema no son consideraciones físicas sino metafísicas: cuestiones ontológicas relativas a la relación entre la forma y la materia, la causa y el efecto, etc. En las décadas anteriores a Bodin, la opinión prevalente sostenía que los demonios no podían actuar más allá de los límites de las leyes de la naturaleza. Para el Angevino este punto es central: la primera cuestión a considerar era la infinidad e incomprensibilidad esencial de un Dios incorporal, omnipotente, inmenso, etc. y no condicionado por atributos físicos. Ninguna de las leyes naturales es suficiente para desmentir la realidad de la brujería. Por el contrario, en su favor, existían una gran cantidad de testimonios de la Escritura y de autoridades. De todas formas, es Aristóteles quien provee a Bodin la opinión de que los demonios son

corpóreos y de material elemental, y de este modo, operan en el mundo de los seres humanos[106].

Bajo estos supuestos define a la bruja como: "alguien que se esfuerza por realizar algo con conocimiento por medios diabólicos, lo que implica imputación penal[107]". De hecho, los posesos eran menos o no imputables como distinguía la Iglesia Católica: la víctima pasiva de la posesión no podía ser igualada a quien había entrado deliberadamente en un pacto diabólico. La definición respecto de los demonios era una cuestión más difícil de zanjar. Todos reconocían su existencia pero diferían respecto de su esencia. Bodin sostiene que han de ser lo suficientemente corpóreos como para poder tener relaciones sexuales con mujeres y así procrear brujas; por lo tanto, no podían ser inteligencias puras.

Aún más perniciosa es la magia que, partiendo de ser sinónimo de filosofía, devino, por causa de la idolatría en brujería diabólica. Para Bodin no existe distinción entre "magia blanca" y "magia negra": ambas son impías y peligrosas. Además, difíciles de percibir y necesitadas de interpretación. La lucha contra la brujería deber ser decisiva e implacable, como la quema de la maestra bruja realizada por Carlos IX por la cual Dios lo bendijo a él con salud y fuerza, así como a todo el reino. Aunque las brujas no pueden dañar a los oficiales de la justicia, aquellos que fallan en su misión deben ser castigados con severidad pues exponen a toda la República a la ira de Dios.

Bodin dedica el cuarto libro de la *Démonomanie* a la instrucción de los magistrados respecto a estas causas. Dada la urgencia y la complejidad de la materia, deben nombrarse comisarios especiales que persigan el delito y lleven la causa a la justicia: sin embargo, serán los magistrados ordinarios quienes tendrán el deber de la prosecución y la adjudicación. Dada esta misma naturaleza, en el procedimiento se ha de disminuir la cantidad de testigos. Bastará

[106] Lloyd, *ob. cit.* 175.

[107] *Ibíd.*

un solo testigo, siendo mejor la confesión de parte y aún más definitiva la adquisición de ciencia directa por parte del juez[108]. Los beneficios de castigar la brujería son múltiples: apaciguar la ira de Dios, obtener su bendición sobre todo el país, detener una gran cantidad de delitos atroces: incestos, infanticidio, canibalismo, asesinato, copulación con el demonio, robo agravado, envenenamiento, destrucción de cosechas, etc.

Finalmente, Bodin polemiza con el médico holandés Johann Weyer quien, en dos libros (*De preastigiis daemonum*, 1563 y *De lamiis*, 1577), sostenía la tesis de que la brujería era principalmente un acto de ignorancia y no de voluntaria maleficencia. El Angevino lo acusa de malinterpretar los textos bíblicos, de ser incompetente y falaz y sostiene que todos estos argumentos provienen del demonio; que no se puede confiar en la veracidad del testimonio de las brujas; que Satán, en cuanto conoce la capacidad moral humana, busca realizar pactos válidos, es decir, sin coacción y, por tanto imputables.

Respecto de las fuentes, nuevamente, los juristas –civiles y canónicos– ocupan el primer lugar (los más citados: Bartolus, Baldus y Alejandro de Imola), especialmente en la parte procesal y sustantiva del texto; luego, los clásicos griegos y romanos, los filósofos (especialmente Aristóteles y Platón); las Sagradas Escrituras, especialmente el Antiguo Testamento (nuevamente, el Pentateuco, como expresión de la Ley de Dios es el más citado). Sin embargo, lo mismo que en la *República*, el uso de las fuentes está lejos de ser exacto y equilibrado. Pese a este "descuido" general, explicable en una obra que buscaba convencer por erudición, la *Démonomanie* ocupa un lugar importante, complementa y refuerza los temas de la *República* en parte por énfasis y en parte por antítesis. Refuerza la opinión respecto de la mujer como un sexo

[108] Las pruebas de la brujería son tres: el acto notorio, la confesión y la deposición de testigos. El Angevino apoya el testimonio por "disyunción" mediante el cual basta que un testigo acierte en la veracidad de una de las cosas que sostiene para que todas las demás sean presumidas como verdaderas. La brujería es asimilable al crimen de "lesa majestad" y por ello, merece la pena capital que no se podrá evitar.

conducido por un deseo bestial, natural y propiamente subordinado al varón en el hogar y en el Estado que, si no es controlado, puede dañar la estabilidad social y religiosa, remarcando la labor de los magistrados en ello. Por otro lado, presenta un corolario de la *República*: en este texto, el Angevino ha presentado su visión positiva de las estructuras de la sociedad política y la necesaria función de sus partes.

Entre 1580 y 1616 la *Démonomanie* tuvo 22 ediciones, 13 en francés, 3 traducciones al latín, al italiano y al alemán. La edición de 1587 introduce 470 cambios respecto de 1580, sin embargo, la tesis permanece. La recepción del tratado fue desigual: ignorado por algunos, alabado por otros. El papa Inocencio IX mandó a investigar la obra al jesuita Antonio Possevino quien consideró las posiciones de Bodin fundadas sobre todo en fuentes rabínicas más que en el Evangelio. Al año siguiente –1588– fue puesto en el *Index* (la *República* había sido puesta dos años antes).

CONSILIUM DE INSTITUTIONE PRINCIPIS AUT ALIUS NOBILIORIS INGENII

Además de las penosas experiencias en torno al duque de Anjou, la Liga y la sucesión francesa, Bodin también encontró tiempo para dedicarse a escribir sobre la educación, cuestión que había sido el tema de su *Oratio* en Toulouse veinte años atrás. A finales de los 70 escribió el *Consilium*[109]. El género tenía precedentes, por ejemplo en Erasmo con su escrito denominado *Institutio principis christiani,* sesenta años antes.

El tratado comienza inculcando al príncipe el temor de Dios de quien deriva la sabiduría, el conocimiento, el juicio, la memoria, la disposición feliz, la salud corporal y todos los demás bienes. Deberá rezar en la mañana y en la tarde, también antes de las comidas.

[109] Bodini Johannis, *Consilium Johannis Bodini de institutione principis aut alius nobilioris ingenii* (Erfurt, 1603).

Sus plegarias deberán tener la siguiente estructura: pedir perdón por las transgresiones, pedir luz y sabiduría, dar gracias por las bendiciones recibidas y finalmente, alabar con preferencia de música.

El sello distintivo de Bodin surge en el programa académico. El moderador (educador) deberá enseñar al príncipe vocabulario latino según el orden de la naturaleza que corresponde al orden de la creación: las tinieblas, la luz, el espíritu, el ángel, la forma y la materia, el universo con sus cuerpos celestiales y fenómenos meteorológicos. Luego vienen los temas biológicos y metálicos, seguidos por las especies de animales, volátiles, acuáticos, insectos y cuadrúpedos. Finalmente, el hombre que fue creado al final y la mujer que fue creada del varón. La antropología es aristotélica. Luego el príncipe deberá aprender las virtudes y los vicios; así como también otras acciones humanas sujetas a valoración moral (la estupidez, la prudencia, la temeridad, el miedo, la prodigalidad, los actos de los sentidos, etc.). Luego, deberá aprender las declinaciones y conjugaciones del latín. Así podrá leer obras clásicas, especialmente a Cicerón.

Nuevos temas se agregarán a su formación: historia y geografía; música y aritmética; geometría y rudimentos de astronomía. Como manuales recomienda la *Dialéctica* de Ramus y los *Versiculi morales* de Pibrac. Una vez que el príncipe cumpla los diecisiete años deberá ser enviado a estudiar leyes a Italia o Alemania. El programa es congruente con el presentado en la *Oratio*: una instrucción amplia, de estilo humanista, con una aproximación comprensiva de todas las ramas del conocimiento dialécticamente ordenadas y con la maestría del latín en el centro. Sin embargo, hay cambios de énfasis: las consideraciones religiosas ahora ocupan un lugar mucho más destacado, al principio y al final de la formación; mientras que en la *Oratio*, la preparación para el servicio público era esencial, en el *Consilium* no se urge con tanta fuerza.

El aprendizaje del latín es esencial. En 1586, Bodin utiliza este método para dirigir la educación de sus dos hijos Hélie y Jean. Dos

años más tarde fue publicada la *Sapientiae moralis epitome* que contiene 210 máximas latinas, coleccionadas por Hélie Bodin y dedicadas a la juventud de Laón. Es probable que fuese una "obra conjunta" de padre e hijo. Las sentencias están coleccionadas en 7 grupos de 30 cada uno. En ellas se describe casi la totalidad de los énfasis educacionales de Bodin: la importancia de Dios, las virtudes, la naturaleza, el amor a la patria, la sabiduría, la caridad, la contemplación y la acción. También ésta es complementada con la *Lettre à son neveu*. Aunque no existe ninguna alusión a Cristo ni al concepto cristiano de redención la *Sapientiae* culmina con una sentencia de coloración protestante: la fe es el punto más alto de la ley: "incluso en la instrucción de sus hijos, la aproximación de Bodin a la religión, en la medida que él la aclaró en los años de la Liga, permaneció ecléctica[110]".

En 1595 escribió una carta de congratulación a Pierre Ayrault de Angers quien había publicado un libro sobre la autoridad paterna (un punto básico en la doctrina de la soberanía de Bodin). En ese libro, además, había un fuerte ataque a los jesuitas. Según el Angevino, uno de ellos trató de que perdiera su vida en Angers y de otro afirma que impugnó su honor: se trataba de Antonio Possevino. Como sabemos, había sido enviado por Inocencio IX para investigar las denuncias hechas sobre las ideas que circulaban en los grupos no completamente comprometidos con La Liga y el catolicismo. Entre tales autores, tres fueron investigados con más precisión: Philippe du Plessis Mornay, François de La Noue y Jean Bodin. Los dos primeros eran reconocidos líderes del partido hugonote. Los tres eran acusados de "maquiavelismo" como una especie de utilitarismo religioso. Mornay había escrito contra judíos, mahometanos y epicúreos absteniéndose de atacar a la Iglesia Católica. La Noue había declarado que los argumentos de Maquiavelo llevaban al deshonor y al dolor. Sin embargo, había escrito contra la intervención de los Papas, los pronunciamientos del clero, los peligros que provenían de España y había recomendado la

[110] Cfr. Lloyd, *ob. cit.* 209.

Démonomanie y la *República* de Bodin. Estos dos libros –y el *Methodus*– atrajeron la atención de Possevino. No tuvo mayores problemas con el primero pues la lucha contra la brujería era un esfuerzo común. La crítica a los segundos era que el autor se basaba muy frecuentemente en los escritos protestantes y rabínicos. Por el contrario, era ignorante de la doctrina católica, desafiaba la autoridad del Papa y del cristianismo invocando más la ley de la naturaleza que la ley de la gracia de Cristo. La indicación fue clara: Bodin debería ser advertido que se mantuviese en la esfera jurídica y dejara los asuntos religiosos para los expertos. Sin embargo, el Angevino no estaba dispuesto a considerar esa advertencia: no sólo aplicaría su inteligencia a la ley natural sino a la naturaleza misma, tal como había instruido a sus hijos.

UNIVERSAE NATURAE THEATRUM

Otra de las obras mayores de Bodin salió a la luz en 1596 en la ciudad de Lyon, llamada *Universae naturae theatrum*[111]. Dedicado a su patrón Jacques Mitte de Chevrières, tenía por objeto la "ciencia de la naturaleza". Tal ciencia no tiene otro autor más que Dios mismo. De este modo, toda la obra es "vehiculizada" teológicamente. Se trataba de la "divina historia" que el Angevino había anunciado 30 años antes en el *Methodus*. Y en ella, la contemplación ocupa un lugar central. El deber del filósofo es proceder según la razón y no poner los hechos sin orden ni concierto. Además, a menos que la ciencia de las leyes fuera referida de nuevo a la naturaleza, ella sería una ciencia de injusticias y no del derecho. De este modo, abandonaba el proyecto de exponer la ley universal –como en la *Distributio* y el *Methodus*[112]– un campo que podía estar lleno de imprecisiones para abrazar un proyecto de "orden" basado en la

[111] Bodin, Jean, *Universae naturae theatrumin quo rerum omnium effectrices causae.*(Iacobum Roussin, 1596).

[112] Hay que recordar que el método era la "historia" como recolección de hechos de la causalidad natural y libre, por tanto, sujetos a la contingencia: guerras, constituciones, opiniones, etc.

imagen del "teatro" que implicaba armonía y belleza: "éste significaba un agradable repositorio estético dispuesto secuencialmente y también un recurso memotécnico suficientemente apropiado en orden al trabajo de un precursor educacional[113]".

El proyecto del "teatro" no era original: Varrón, Séneca y Plinio el Viejo lo habían utilizado. También Cicerón, un maestro especialmente apreciado por Bodin, había sostenido el conocimiento de Dios no como recibido por revelación sino perseguido por la razón. La teología planteaba, con todo, un problema: ¿podía equipararse el conocimiento racional de Dios con el conocimiento revelado? Si no era así, se podía llegar a la conclusión de la existencia de dos verdades o solucionar la cuestión como Tomás de Aquino: por medio de la metafísica como puente. La cuestión era importante pues Du Plessis Mornay había escrito, generando la furia de Possevino que "tenemos como objeto de la fe al Autor de la Naturaleza, quien es también la razón y verdad mismas y no existe ni razón ni verdad fuera de él, entonces, lo que es verdadero y razonable en la Naturaleza no puede ser falso en Teología[114]".

El *Theatrum* comienza con una introducción (*Propositio*) que valida el esfuerzo por el consenso de todos los sabios de proceder de lo más fácil a lo difícil, de lo simple a lo compuesto, de lo conocido a lo desconocido. Esta fórmula proviene de Aristóteles.

Además, promete describir el universo entero demostrando su orden inherente identificando diez "hipóstasis" o sustancias unidas como

---

[113] Lloyd, *ob. cit.* 213.

[114] Lloyd, *ob. cit.* 214. El razonamiento merece un comentario. Literalmente expresa el pensamiento de Tomás de Aquino. Sin embargo, su posible heterodoxia proviene por su contexto y por lo que omite. El contexto es el naturalismo estoico que seducía los espíritus cultivados renacentistas obnubilados por los recientes descubrimientos científicos. En este contexto, la identificación de Dios con la naturaleza, olvidando primero y negando después la metafísica "como puente" era la puerta de ingreso al panteísmo de la Ilustración. Lo que se niega, además, es el doble orden de conocimiento: la razón natural y la gracia. Afirmar la razón y la gracia como dos modos de acceso a Dios absolutamente opuestos y distintos era averroísmo latino (Siger de Bravante) y protestantismo. Por tanto, la crítica de Possevino era válida desde el punto de vista católico y tomasiano. Y esta crítica alcanza también la filosofía de Bodin.

en una cadena explicativa que comienza con la materia prima, los elementos, las plantas, animales sin inteligencia, la humanidad, los seres intermedios y celestiales para terminar en Dios. El material está ordenado en cinco libros en los cuales las hipóstasis aparecen en orden ascendente. El primero considera a Dios como primer principio de la naturaleza y el más simple de todos. Los libros II y III tratan de los elementos, las plantas y los animales. El libro IV trata sobre el alma. El libro V estudia los cuerpos celestes y retorna a Dios como el primer principio.

Bodin no sólo depende metodológicamente de Aristóteles; también lo hace en su crítica a las ideas platónicas: "las ideas en nosotros no son otra cosa que nociones de universales obtenidas de singulares, desde las cuales los principios, las demostraciones y las ciencias se derivan[115]". Presenta el discurso como un diálogo entre Theorus, un alumno inquieto y proficiente y Mystagogus, su maestro. Theorus pide guía para entender todas las cosas, las más altas y más bajas, las causas y consecuencias de todas ellas. Mystagogus es sabio y Theorus es un alumno contemplativo y asertivo. Las cuestiones representan muchas veces las posiciones de las escuelas filosóficas. Cada tópico comienza con una definición –modalidad que Bodin ha abrazado desde su formación ramista en el *Methodus*-, luego se procede mediante la división dicotómica, aunque reconoce fenómenos que no están sujetos a tal división. De todas formas, la preferencia siempre proviene del establecimiento de principios y de la deducción. Este punto es especialmente relevante pues parecería justificar la creencia de una doble verdad –una natural y otra revelada– contra la doctrina de Tomás de Aquino. Sin embargo, aunque imprecisa en cuestiones teológicas y metafísicas, la división es más aplicable al mundo físico. Bodin expone una teoría empirista de las matemáticas: los números sólo existen en la mente y, por lo tanto, incluso en su aplicación a los fenómenos naturales deben ser considerados con precaución porque la verdad

[115] Bodin, Jean, *Vniversae Natvrae Theatrvm in qvo rervm omnium effectrices causae & fines quinque libris discutiuntur* (Lyon: Iacobvm Rovssin, 1596) 631.

de tales fenómenos, finalmente, recae sobre los sentidos y la experiencia.

Pese a su primera apelación a la razón, el *Theatrum*, como toda la obra bodiniana, usa de las autoridades donde sea necesario para afirmar o contradecir. Entre los contemporáneos destacan Guicciardini, Leo Africanus y Francisco Ávares. Entre los astrónomos: Ptolomeo, Copérnico, Regiomontanus y Georg von Peurbach. Los físicos nombrados son especialmente los antiguos: Dioscorides, Hipócrates y Galeno; no existe citación de juristas, en contraste con la *República*. Entre los filósofos destaca Aristóteles; luego, Alejandro de Afrodisia; los estoicos son juzgados con severidad por atribuir las facultades del alma a su teoría sobre el fuego. La visión de los epicúreos es considerada "perversa". La visión de los padres de la Iglesia gana en significación, especialmente Agustín en las cuestiones sobre el mal y el libre albedrío. También los filósofos árabes aparecen más que en cualquier otra obra de Bodin, especialmente, Avicena y Averroes. Los filósofos y teólogos judíos tienen una presencia fuerte, como Maimónides y Filón de Alejandría.

Al igual que en la *República*, el Angevino se encuentra fuertemente influido por los neoplatónicos, por el concepto de la indisoluble "coherencia" de la naturaleza. La sabiduría está recogida en las Escrituras, especialmente, en el Éxodo, Eclesiastés y en los Salmos, así como en el Levítico y Ezequiel: no debe haber duda que, pese a todas las fuentes que cita, es sobre la irrefutable autoridad de la Escritura y de la ley divina en la que Bodin funda principalmente esta obra. Otra fuente importante es la experiencia: "experientia rerum magistra". Aunque la verdadera ciencia reside en los universales, la experiencia aporta los fenómenos que sirven como efecto de las hipótesis, así como de corroboraciones de éstas. La experiencia ocurre de diversos modos: observación personal, reportes de otros observadores y experimentos. La experiencia puede complementar el conocimiento que proviene por la razón (ej.

el agua de mar más profunda es más salada que la de superficie). Por el contrario, las creencias populares no son confiables.

Un tema fundamental es el movimiento. Siguiendo a Aristóteles, afirma que "la naturaleza es el principio del movimiento y el cambio" y ocurre según la cantidad, la cualidad y el lugar. La definición del movimiento propuesta es: "el acto de un agente en un sujeto móvil[116]". Pero esta definición va cambiando a lo largo del desarrollo respecto del problema de si un agente puede moverse a sí mismo y si el móvil está o no en el lugar a dónde es movido, lo cual es descartado como un sofisma de Epícteto –y bien podría ser una descripción de la moderna física cuántica–. Además, el cambio no sólo implica el lugar, sino también la calidad y la esencia, como en el caso de la generación y la corrupción, etc.

Un elemento especialmente relevante en la filosofía de la naturaleza del Angevino es la "exhalación", tomada de Aristóteles, si bien la niega, ocupa un lugar central en la cosmovisión bodiniana como fundamento físico de la armonía cósmica y, por tanto, de la justicia. La "exhalación" y los "demonios" (espíritus) ocupan un lugar similar en el modelo de causación de Bodin: "Mystagogus incluye la exhalación como uno de los nudos por los cuales el universo de las cosas particulares se mantiene unido. En este universo de la naturaleza nada es vacío, todas las entidades son o continuas o contiguas unas con otras[117]". Este principio mezcla el aristotélico "horror al vacío" y el neoplatónico principio de la plenitud. La naturaleza es un *continuum*. Todas las entidades son, de algún modo compuestas para poder unirse unas con otras, además, porque la única sustancia absolutamente simple y espiritual es Dios.

Este principio lleva al problema que abarca todo el libro quinto del *Theatrum*: el problema del alma: pieza central. Es el "nudo universal" que une el universo natural y el medio entre los

[116] Cfr. Lloyd, *ob.cit.* 223.

[117] *Ibíd.* 224.

problemas naturales y divinos. Su importancia no es arbitraria: es un problema común a todos los filósofos y teólogos de todas las religiones y en todas las épocas. Ya en el *Methodus*, Bodin había ensayado la teoría de la existencia de tres tipos de almas basada en la teoría del "clima": mediterránea, nórdica y tropical. Se trataba de una teoría funcionalmente histórica en orden a explicar el devenir y las inclinaciones de los pueblos. Ahora, dada la teoría metafísica del alma como "vínculo universal" y la doctrina sostenida en la *Démonomanie* respecto de la naturaleza corpórea de los demonios (espíritus), la cuestión se ponía más resbaladiza. El alma humana, por su composición, gobierna al cuerpo; no de forma inversa. De hecho, el alma humana es independiente del cuerpo en el orden de la razón: para contemplar y distinguir lo verdadero de lo falso.

En lo que hace a la inmortalidad, nuevamente el Angevino, para salvar su tesis de la armonía, se sitúa en una especie de contradicción: sólo Dios es espiritual, entonces sólo Él es inmortal; luego el alma no; por otra parte, insiste en la inmortalidad del alma. La solución al dilema nuevamente es problemática: el alma misma está compuesta de intelecto paciente –que es material y corruptible– e intelecto agente que es un ángel o un demonio divinamente asignado a cada hombre. Puede ser malévolo o benevolente. Del mismo modo, un alma que se activa para el bien puede llegar a ser un ángel, como ha ocurrido en los casos de hombres ilustres destacados en la justicia[118].

Además, el universo es sempiterno y ha sido creado de la nada. Esta teoría del alma lleva directamente a la teoría de la voluntad como el asentimiento del alma haciendo uso de su libre poder. Si asiente, quiere decir que es estimulada. Tomás afirma que este estímulo proviene del intelecto; Scoto, que la voluntad puede o no seguir el estímulo del intelecto. Mystagogus afirma que el intelecto es estimulado involuntariamente por los sentidos. Sin embargo, esto

[118] Complejo problema para la teoría de la responsabilidad y para el derecho penal basado en la libertad individual para hacer el bien y evitar el mal. Cfr. Lloyd, *ob.cit.* 228

ni le quita la capacidad de corregir los datos de la sensibilidad ni afecta al libre albedrío. Acuerda con Agustín que los pecados son engendrados por la acción de la voluntad. Sin embargo, el rol del intelecto sigue siendo supremo pues le corresponde la contemplación de Dios, el cual, sin embargo, no se puede conocer directamente –pues es finalmente incomprensible– sino sólo a partir de sus efectos. El primero de ellos es la armonía de la creación como un todo, lo cual se expresa especialmente en la ley de la naturaleza. Sin embargo, esta ley no ata a Dios que puede actuar violando las mismas como lo demuestran, por ejemplo, los milagros y los castigos divinos.

Para Bodin, la providencia de Dios tendría el carácter de "intervencionista". Dios controla el número de la población; utiliza langostas como instrumentos de su venganza. Los fenómenos extraordinarios dan testimonio de su compromiso con la creación. Se trata de un compromiso manifiesto, pero no necesariamente directo: Bodin utiliza el ejemplo de los rayos como ejecutores de la Voluntad Divina, ejemplo que está múltiplemente atestiguado en los sabios antiguos, las Escrituras y los filósofos. Esta visión del mundo, en la cual Dios ocupa un lugar activo en la creación será desarrollada posteriormente en el *Paradoxon*, donde Él ocupa el trono del juicio.

PARADOXON

La guerra civil francesa había causado destrucción, división entre el pueblo, los militares, el clero, la nobleza y la magistratura dando causa a toda clase de males y libertinaje. Tales calamidades, habían dejado de lado el proceso normal de la ley. En este contexto Bodin ha pasado de los escritos legales a la composición de una obra que podría ser de alguna utilidad en la formación de la moral del pueblo, así surge *Paradoxon, que no puede existir virtud en la mediocridad ni el más alto bien del hombre en el proceso de la virtud*,

escrita en latín en el año 1591[119]. Dedicada primeramente a Bernard Potier, es una obra moral que acompaña la obra natural del *Theatrum*. Más tarde es publicada en francés con cambios y enmiendas del propio Bodin. Esta nueva edición está dedicada a Claude de Lisle, gobernador de Laón. La edición latina es de 1596 y la francesa, de 1598.

Como en el *Theatrum*, el *Paradoxon* está escrito en forma de diálogo, esta vez, entre un padre y su hijo. Filius comienza preguntando a Pater sobre las definiciones del título de la obra: "bien" y "mal". La respuesta introduce en el tema mayor del tratado: Dios es la fuente de todo bien. El mal es privación de bien, tal como la oscuridad es privación de luz. Luego se desciende desde el bien soberano al bien específico de los seres humanos en el sentido aristotélico de la causa final. Otra diferenciación entre ambos es materia de la teología, que es la última preocupación de la ciencia moral. La cuestión no es la bondad de Dios en sí, sino cómo el hombre la obtiene: se trata de la investigación de la causa de la bondad. El hombre está "acondicionado" para el bien no por el placer sensible (al estilo epicúreo), el medio es "el acto reflexivo" que es la más excelente y más hermosa experiencia de todas, llena de fruición. La contemplación que lleva al bien es realizada por el intelecto activo y consiste en un acto reflexivo de la divina esencia que es, en su más clara efusión, una luz hacia nosotros. Los más bendecidos son purificados y reciben el don de la profecía. Se trata de una experiencia extática: esa persona estará libre de la esclavitud del cuerpo para experimentar la vida más bendecida que es el gozo del uno y eterno Dios[120]. El modo de obtener esta vida es la obediencia a los mandamientos, y esto está en poder de la voluntad del hombre: el principio de nuestras acciones es la voluntad libre.

---

[119] Bodin, Jean, *Paradoxon, quod nec virtus vlla in mediocritate nec summum hominis bonum in virtutis actione consistere possit* (Paris: Denys du Val, 1596) 4-5, citado por Lloyd, *ob.cit.* 232.

[120] *Ibíd.*

Luego Filius pregunta cuál es el modo de servir más perfectamente a Dios. Pater contesta que haciendo acopio de la mayor cantidad de virtudes. Luego pregunta por las definiciones de virtud –un laudable hábito del alma– y de vicio, que es el hábito contrario. Respecto de las virtudes, Pater afirma que todas ellas son intelectuales. Es el alma intelectual la que comanda las acciones de los hombres. Pero el intelecto está subordinado a la voluntad. Entre las virtudes existe un orden: la sabiduría y la ciencia son especies de la contemplación; la prudencia –que se diferencia de la ciencia en que ésta se ocupa de las obras del Creador– y el arte. La fortaleza y la templanza caen bajo la prudencia. Lo mismo que la justicia que es "la armonía y la aceptación (*concordiam et concetum*) de la prudencia, la fortaleza y la templanza[121]". La versión latina enfatiza la virtud; la versión francesa enfatiza la armonía en términos musicales. La justicia reside externamente, mantiene la armonía entre los ciudadanos y pertenece a la disciplina de la ley que es llamada jurisprudencia. Pero la parte más poderosa es la política, que pertenece a la 'autoridad pública' (*imperium publicum*)[122].

Después de la discusión de otras virtudes usando analogías musicales (la fidelidad y la amistad), Filius pregunta por las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La caridad consiste en amar a Dios con todo el corazón y es la primera de todas las virtudes. Aunque todas ellas provienen de Dios, se ejercen como toda virtud por la "libre voluntad", por tanto, residen en la naturaleza, el precepto y la práctica: mantenerse en buenas compañías; rezar; amar y temer a Dios. Este temor es especialmente importante para los príncipes pues, si ellos sólo temen a los magistrados ¿quién estará ahí para prevenirlos de las malas acciones?

---

[121] *Ibíd.* 235.

[122] En esta clasificación une la justicia como armonía (cf. *República,* Libro VI) con la *potestas* que corresponde a quien ejerce el imperio público, es decir, al soberano. Se vinculan así dos conceptos fundamentales de la teoría del derecho de Bodin: la justicia, que es a la vez intelectual (interior) y se manifiesta en actos (exteriores) que corresponden a la parte del derecho llamada jurisprudencia cuya máxima expresión es el gobierno soberano: la justicia es condición necesaria de la soberanía y expresión de ésta.

El título de la obra - *Paradoxon* -, según Lloyd, es un desafío a Aristóteles quien había puesto la virtud en el justo medio entre los vicios. La tesis central de Bodin es que la virtud no puede estar "entre" los vicios, sino que consiste en la acción buena. Dicho esto, su dependencia aristotélica es notoria. Nuevamente, el *Paradoxon* es una mezcla de componentes intelectuales: pitagóricos, platónicos, neoplatónicos, estoicos, hebreos y cristianos, el más importante, Agustín, con su teoría respecto del mal que sostiene toda la tesis del texto. El tema del libre albedrío, central en la obra, tiene conexión con debates significativos de la Reforma Protestante, especialmente, la confrontación de 1520 entre Erasmo (*Diatribe seu collatio de libero arbitrio*) y Lutero (*De servo arbitrio*), por medio del nominalismo anti-tomista de Ockam, el voluntarismo de Scoto y la herejía pelagiana en tiempos de Agustín. Bodin no examina esta cuestión desde la perspectiva cristiana; los conceptos nucleares de gracia, salvación, justificación y trinidad, escapan a la atención de esta obra[123].

Sin tener en cuenta las tensiones entre libertad humana y preciencia divina, muy elaboradas en la época, él declara su creencia de que la fe nace de la ciencia divina 'sin ningún argumento ni razón y así toma un camino hacia el misticismo: 'solamente por la bondad de Dios nosotros somos arrebatados en su amor[124]. Esta afirmación ha sido considerada como "hebraizante" y, nuevamente, es verdad que el Angevino depende fuertemente de fuentes hebreas: tanto en la versión latina como en la francesa, afirma que el hebreo es '*la langue saincte*'. Sin embargo, Lloyd cree que la apelación a la autoridad hebrea surge más que de una persuasión personal religiosa, de una convicción de su propósito más profundo. Antes en su carrera Bodin había expuesto el sistema de la ley universal tomando la ley romana como guía. Ahora, en su búsqueda de la religión universal, la tradición hebrea expone la más venerable tradición y más amplia documentación para guiar esta

[123] Cfr. Lloyd, *ob.cit.* 237.

[124] *Ibíd.* 238.

búsqueda. Con todo, de la lectura de la obra se desprende que al mencionar la ley natural como límite al poder soberano, sólo estaría haciendo referencia al Antiguo Testamento (común a protestantes, judíos y católicos) y no a la ley de Cristo.

COLLOQUIUM

Dado el carácter armónico de la obra de Bodin: del derecho (*Distributio* y *Methodus*) a la política (*República*); de la política a la ciencia natural (*Theatrum*); de la ciencia natural a la ciencia moral (*Paradoxon*); el *Colloquium* es considerado como la "coda"[125] de toda esta obra maestra del pensamiento del Angevino como una unidad: el paso de la ciencia moral a la religión como clave de la concordia universal que armoniza todas las demás esferas de la realidad cósmica y humana.

El *Coloquio* permaneció sin publicar hasta el siglo XIX[126]. La autoría de Bodin es una cuestión en disputa. Por una parte, se alega que la crítica interna del texto difiere de las demás obras conocidas del autor, además refiere a eventos y materiales que sólo podrían ser conocidos después de su muerte. Lo cierto es que de ser Bodin autor del *Colloquium*, se cumpliría la agenda de "las tres historias": humana, natural y divina, que habría sido el programa intelectual de su vida.

Se trata de un ejercicio de estudio de religiones comparadas. Sin embargo, no ha sido ni el primero ni el único[127]. El objetivo de Bodin es buscar los primeros principios y causas de la religión en orden a asegurar la armonía y la paz. Estos principios se

[125] Literalmente "cola", la "coda" en música es un signo musical y también una sección musical que lleva un movimiento o una pieza a su fin; en literatura refiere a la consonante final de una sílaba.

[126] Bodin, Jean, *Colloque entre sept savans* (Genève, François Berriot, 1984).

[127] Otros que tuvieron una intención similar fueron Pedro Abelardo (*Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*), Ramon Lull (*Libre del Gentil e los tres savis*); Philippe du Plessis Mornai (*De la vérité de la religion chrestienne);* Guillaume Postel (*De orbis terrae Concordia*) y Nicolás de Cusa (*De pace fidei*) quienes habían tratado de buscar los principios comunes a todas las religiones y algunos, con la finalidad de mostrar la superioridad del cristianismo respecto de las demás.

encuentran en la *prisca theologia*, el repositorio de la sabiduría del antiguo Egipto, Irán, Israel y Grecia, en los escritos de Moisés, Mercurio Trismigesto, Zoroastro, Pitágoras, Orfeo pasando por Platón hasta Tomás de Aquino. La exposición se sitúa en un debate entre siete participantes durante seis sesiones –cada una en un libro– sostenidas en Venecia. Los números, como siempre en Bodin, importan: 7 es el número sagrado y 6 el número de la perfección. La elección de Venecia es intrigante, pues el Angevino había reprobado en la *República* su orden constitucional, aunque sostiene que ha sido gobernada "armónicamente" y alejada de las guerras civiles y los tiranos en contraste con la lamentable situación francesa en la cual se escribió el libro.

Los participantes son: Paulus Coronaeus (católico, quien cobija la reunión en su casa); Hieronymus Senamus (escéptico); Antonius Curtius (jurista y calvinista); Fidericus Podamicus (matemático y luterano); Salomon Barcassius (judío) y Octavius Fagnola (converso del catolicismo al islam). También hay un narrador contratado por el anfitrión. Según el punto de vista de éste, nadie se tenía por más que los demás y todos estaban ahí no para imponer su posición sino para aprender[128].

La reunión era de carácter amical, en un banquete, con música y con el recurso de la "*pantotheca*": un artefacto del anfitrión en el que se podían mostrar distintas imágenes de planetas, metales, piedras, fósiles, etc., acomodados en pequeñas cajas. El *Colloquium* comienza con la descripción de la *panthoteca* y sirve como un vínculo con el *Theatrum*. Carece de la metodología dialéctica de los otros tratados (definiciones, divisiones y silogismos); sin embargo, la estructura temática está interrelacionada: encuentra su unidad en la repetición de temas y especialmente en el uso de la música y la poesía.

Un tema importante, tanto al inicio (*ad inceptionem*) como al final (*ad quem*) es la armonía. El *Colloquium* es repetitivo. La discusión

[128] Bodin, Jean, *Colloquium* 2, citado por Lloyd, *ob.cit.* 244.

sobre los demonios; la naturaleza de Cristo, lo que lleva a la discusión sobre la legitimidad de los íconos –representaciones de Dios– que era un *casus belli* en las guerras de religión. Como en otros textos, los sabios exhiben falta de precisión respecto de los datos y las cronologías, uso apurado de "lugares comunes" así como de fuentes corruptas y confusas, seguramente, por el hecho de haber sido dichos de memoria. Bodin pone en juego la crítica textual entre sus protagonistas lo que demuestra que había adquirido literatura reciente respecto de crítica bíblica y estaba al día con la literatura rabínica. También la falta de precisión puede deberse a la ya conocida libertad del autor respecto de sus fuentes. A diferencia de las otras obras mayores, este texto no fue publicado en vida sino siglos después por Noack en 1857, lo que explicaría muchas inconsistencias. Sin embargo, el texto expresa puntos centrales del pensamiento bodiniano: la ley divina; el rol de los ángeles y los demonios y, sobre todo, el poder y la grandeza de Dios.

En cuanto a su estructura, los primeros tres libros están dedicados a establecer un fundamento común respecto de cuestiones filosóficas. El proceso tiene dos dimensiones: en la primera, los participantes argumentan en tópicos mayores de física, metafísica y ética ya introducidos por Bodin en sus escritos anteriores. En la segunda, ellos introducen intercambios –a veces breves– sobre otros temas debatidos en la filosofía y teología escolásticas, muchos de los cuales fueron inventariados en las condenas del Obispo Tempier en París durante el siglo XIII (1270 y 1277), además de la cuestión de la naturaleza, el poder de los demonios y la eternidad (o no) del mundo, temas tocados en la *Démonomanie* y en el *Methodus*, respectivamente.

También reaparece la discusión sobre la virtud como el medio entre dos vicios –discutida en el *Paradoxon*–; el tema de la unicidad del intelecto; la idea maniquea de un Dios creador del bien y del mal; la teoría de la doble verdad; si el intelecto y la voluntad se identifican en Dios. Usualmente, estos temas son puestos y discutidos por Toralba y Salomón. Semanius interviene planteando el problema de

si puede ocurrir algo bueno contrario a la naturaleza. Curtius discurre sobre la interacción entre el alma humana y los ángeles.

En medio de un ambiente de extremada gentileza y respeto también surgen puntos de desacuerdo como si los demonios y los ángeles se originan de las almas de los muertos lo que lleva al tema de la resurrección y si se aplica ésta a los cuerpos y a las almas, enseñanza que Octavius considera ser la que sostienen la mayoría de los cristianos.

En la cuarta sesión comienzan discutiendo sobre la armonía, los méritos del pluralismo religioso en la comunidad política. Sin embargo, Coronaeus, el anfitrión, afirma que dejar de lado la discusión de las diferencias impediría el encuentro de la mejor religión y apartaría a muchos de la salvación. El material desplegado en la discusión de estos temas es enorme: física, astronomía, medicina, ciencia natural, distintas ramas de la filosofía. Se cita repetidas veces el *Corán* y las autoridades árabes; los elementos de la *prisca theologia* (la teología arcana de los misterios) son abundantes (Hermes Trismegisto, las creencias caldeas, persas). La Cábala es invocada por Salomón como un modo de acceso a los misterios más altos del lenguaje sagrado. Se cita a Filón, a los platónicos y neo-platónicos, Porfirio y Jámblico. En el tema de la trinidad, Fridericus cita las triadas de Proclo, Plotino y los pitagóricos. Además, de estas fuentes, Bodin muestra su familiaridad con la tradición cristiana. Cita el Antiguo y Nuevo Testamento; Moisés es más citado que Platón; los padres son invocados con frecuencia: Eusebio de Cesaréa, Justino Mártir, Tertuliano y Orígenes – especialmente su controversia contra Celso– y Agustín. Octavius cita una docena de concilios de la iglesia primitiva respecto de la naturaleza de Cristo y Federicus acepta la autoridad de los llamados ecuménicos: Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia, mientras Curtius rechaza el resto como “conjuras nefastas”. No hay mención a los concilios del siglo XV con excepción de Trento en el que Curtius y Octavius encuentran contradicciones con los teólogos cristianos primitivos.

De todas formas, los miembros aparecen aptos para la labor de buscar y encontrar el credo religioso óptimo. En estilo humanista, buscan términos comunes para definiciones de principios, como en el caso de la "pureza"; Salomon, junto con afirmar la importancia de los actos de culto (profesar la fe, rezar, agradecer) afirma que finalmente se trata de dar el sacrificio de las mentes puras a Dios. Todos acuerdan en esto, incluso el escéptico Senamus: "por el casi más grande acuerdo de todos los teólogos la religión no es otra cosa que apartarse de las creaturas y la glorificación pura del único Dios[129]".

En la cuarta sesión aparece el criterio que la mejor religión es la más antigua, que es aquella recibida por el mismo Adán y que consiste en la pura veneración de Dios y en las leyes de la naturaleza. Salomon apoya esta posición uniéndola con las leyes divinas recogidas en los libros sagrados de los mayores. Octavius afirma que los musulmanes no están en completo desacuerdo con esto. Parece que la religión universal debe residir en una mezcla de judaísmo, islamismo y teología natural. Sin embargo, aquí surge una disputa entre el islamista Octavius y el hebreo Salomon respecto a la elección del pueblo y la constitución de la verdadera Iglesia. Sin embargo, "la piedra de tropiezo" para el entendimiento no está aquí sino en la doctrina sobre Cristo. El problema comprende la cuestión de la única infinidad de Dios, respecto de la cual Bodin afirma haber estudiado a Scoto. En referencia a ello, dos principios son inviolables: la unidad y la simplicidad divinas. Estos principios son difícilmente conciliables con la doctrina de la Trinidad. En este punto, los sabios coquetean con la herejía de Arrio (siglo III) y de los anti-trinitaristas del siglo XVI: Servetus y Socinus quienes niegan la divinidad de Cristo para buscar la reconciliación entre judíos y cristianos. La discusión sólo sirve para unir a los cristianos en la discusión: calvinistas, luteranos y católicos, todos consideran éste un punto esencial de la fe. Cristo no es sólo verdadero Dios sino también verdadero hombre insiste Curtius.

[129] Cfr. Lloyd, *ob.cit.* 251.

Estas explicaciones no satisfacen al resto de los interlocutores. La idea de la encarnación es contraria a la naturaleza y esencia de Dios (Salomón); la esencia del Padre no es la misma que la del Hijo (Octavius) y sólo se puede tolerar oírlas con benignidad y paciencia (Toralba). Así, los prospectos de armonía chocan con la "roca" de la naturaleza de Cristo, una vez más como el impedimento primero para la universalidad.

Una vez establecida la disrupción de esta armonía, el *Colloquium* se disgrega en otras: el calvinista Curtius aboga por la predestinación y es contradicho por todos los demás; Friedericus (luterano) afirma que la salvación solo proviene por la gracia y de ningún modo por los méritos, mientras que el católico Coronarius dice que no hay "amuleto" más efectivo contra el pecado que las palabras absolutorias del sacerdote. Además, defiende la doctrina de la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Salen a la luz los temas de la eficacia de la oración, la invocación a los santos, la veneración de las reliquias, todas ellas consideradas como inaceptables por el luterano. Respecto de la gracia, polemizan Curtius y Salomón, quien bajo la autoridad de San Pablo identifica la gracia con la observancia de la ley.

El escéptico Senamus declina tomar partido en estas disputas "entre teólogos". Sin embargo, es él quien propone una cuestión para salvar este naufragio teológico. La primera es la división de Jerusalén en distintos sectores para salvaguardar la armonía, lo que persuade al islamita Octavius. Todos concuerdan en tal afirmación y en que la verdadera religión es donde hay un culto puro a Dios. Incluso Fidericus se inclina a pensar que en orden al interés político es deseable la libertad de culto. Curtius secunda y Salomón afirma –en orden a la propiedad lega– que en la esfera de la observancia religiosa nadie puede ser obligado por la fuerza. Cornonaeus también está de acuerdo, aunque sólo

momentáneamente, porque la "piedad debe ser preferida en orden a la utilidad pública[130]".

Lo que se puede concluir de esta obra es que no conviene disputar sobre religión, cada participante es animado a mantener la suya propia con la suprema santidad en su vida. Esta petición, con todo, puede ser ominosa y precipitar el conflicto religioso. En vez de una solución política, como la imposición de una sola religión, los siete participantes ofrecen un compromiso de co-existencia. Aquí, después de todo, si puede haber armonía, no en una nueva concordancia de la fe, sino en la consonancia de la piedad y la caridad.

Así, lo que se negó en las guerras de religión, se podía lograr –y de hecho se logró– en pequeños acuerdos individuales y locales, en pactos entre comunidades y en papel, ocasionalmente, entre algunos intelectuales preocupados por el bien común de la ciudadanía. En este contexto, la contribución de Bodin es distintiva, menos en la originalidad conceptual que en la profundidad del análisis; el peso de su erudición y el vigor de su estilo. Lo que ocurría en Francia de 1590 estaba en principio concorde con el reino que finalmente se movía pacíficamente hacia el acomodo de dos religiones bajo la égida de un rey poco virtuoso.

[130] *Ibid.* 255.

CAPÍTULO III: LA REPÚBLICA Y EL CIUDADANO EN LA OBRA BODINIANA

En este capítulo comenzaré analizando la idea de "República", a la que modernamente llamamos "Estado". Esta entidad en el pensamiento de Bodin, podrá tomar distintas formas que no coincidirán necesariamente con las formas de "gobierno". Nicolás Maquiavelo, -sobre quien volveremos más adelante-, en su célebre obra *El Príncipe* utilizó por primera vez el vocablo "*Stato*" cuando dijo: "Todos los estados, todas las dominaciones que han ejercido y ejercen soberanía sobre los hombres, han sido y son Repúblicas o principados[131]".

Durante la Edad Media los diversos reinos, las escasas Repúblicas y los florecientes municipios europeos reconocían, sin excepciones, la doble supremacía del Emperador y del Papa, la cual, sin embargo, no implicaba supremacía de jurisdicción político-jurídica. No fue hasta después del Renacimiento y la Reforma, específicamente con el Tratado de Westfalia de 1648, cuando se afirmó solemnemente la paridad jurídica de todos los Estados entre sí, fijándose de esta manera, el comienzo de la moderna comunidad internacional y la plena afirmación del postulado de la absoluta independencia recíproca de los diferentes ordenamientos estatales. Francia fue el primer país del continente europeo donde se desarrolló un fuerte poder monárquico de carácter nacional y territorial.

El término "Estado" se generalizó durante el siglo XVI en la literatura como la perfecta organización jurídico-política de la comunidad que procura el bien común. Así en general los iuspublicistas[132] –ya desde la perspectiva moderna– coinciden en mencionar como constitutivos del Estado a los siguientes

[131] Maquiavelo, Nicolás, *Obras Completas, El Príncipe*, (Madrid, Gredos, 2011) I, I, 5.

[132] Cfr. por ejemplo las obras de Skinner, Quentin, *El Nacimiento del Estado*, 2003, Buenos Aires, Gorla; Fayt, Carlos. *Historia del pensamiento político*, 1973, Buenos Aires, Plus Ultra.

elementos: la población, el territorio, el gobierno, la soberanía y el poder[133]. En lo que sigue hablaremos de la noción de ciudadano para luego establecer las diferencias entre formas de estado y de gobierno hechas por Bodin en su clásica obra de la *República*. Esto nos dará las bases para luego abordar en detalle el tema del poder soberano.

CONCEPTO BODINIANO DE REPÚBLICA

La obra principal para el estudio del concepto bodiniano es *Los seis libros de la República*, de la cual afirmaba Bobbio que era sin exageraciones, la obra más amplia y sistemática de teoría política después de la *Política* de Aristóteles[134].

Bodin comienza con una definición de "República": es "el recto (*droit*) gobierno de muchas familias y de lo que les es común con poder soberano[135]". En tal afirmación no vemos un teleologismo explícito, si bien la definición expresa el fin del objeto definido —en la herencia de Ramus— y debe ser considerado antes que todas las causas, aquí vemos desde el comienzo la distancia del autor con la definición aristotélica que hacía de la felicidad el fin de la *polis*, para el Angevino el fin queda fuera de la definición.

Por su parte el "gobierno" se entiende principalmente de los magistrados en orden a la regulación de la justicia. En esta regulación surge una distinción fundamental entre la esfera de lo público y lo privado, especialmente importante en cuestiones de bienes e impuestos, temas con los que Bodin estaba especialmente familiarizado por el ejercicio de su profesión.

---

[133] Cabe entender "poder" como la capacidad de influir en la voluntad de los otros; "poder político" como el derecho de imperio para la conducción del grupo, en este caso político; y "soberanía" como la cualidad del poder político en tanto última instancia de decisión.

[134] Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, (México, FCE, 1996), 80.

[135] Bodin, Jean, *Rep*. I, 1, 27. En la edición latina de 1581 se traduce "recto" por "ratione".

En los primeros capítulos de la *República,* se partirá de un análisis del concepto. En su conformación es donde inhiere el poder soberano, fundándose principalmente en esta nota característica. De esta manera partiendo por el fin, luego se estudiarán los medios; veremos entonces cuáles son los elementos que constituyen la República. El Angevino rechaza expresamente las definiciones tradicionales dadas por Cicerón y por Aristóteles. Para Cicerón el fin del Estado está en asegurar a cada uno la salvaguarda de sus posesiones:

> Los que van en busca de la popularidad recurren a la cuestión agraria para arrojar a los dueños de sus tierras, y proponen una condonación de deudas; con ello destruyen los fundamentos del Estado, ante todo la concordia, que no puede existir cuando se quitan a unos sus bienes para dárselos a otros, y luego la justicia, que desaparece si cada uno no puede poseer lo que le pertenece. Porque lo propio de un Estado y de una ciudad, como he dicho antes, es que cada uno conserve libremente y sin sobresalto su propia hacienda[136].

En otra de las clásicas obras, Cicerón expresa en su diálogo:

> Así pues, la cosa pública (República) es lo que pertenece al pueblo; pero pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho que sirve a todos por igual**.** La causa originaria de esa conjunción no es tanto la indigencia humana cuanto cierta como tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios, sino que fue engendrado de suerte que, en el concurso de todas las cosas no eran como simples comienzos, y no consta

[136] Cicerón, Marco Tulio, *De los deberes,* (Madrid, Tecnos, 1989) L. II, [78].

> enseñanza alguna de otras capacidades humanas ni de vida pública[137].

Por boca de Escipión, Cicerón afirma que la *res pública* es la *res* del *populus,* es decir no en el sentido democrático sino en referencia al gobierno público, en cuanto afecta al pueblo, como objeto del mismo. A su vez es constante en considerar que "la República romana se funda en la moralidad tradicional de sus hombres[138]".

Cicerón parte de la naturalidad del agregado humano, no pactado sino espontáneo, pero considera que tal agregado sólo constituye un "pueblo" propiamente dicho cuando dispone de un orden común, de un *consensus iuris*, y que, por lo tanto, sólo entonces se puede hablar de que existe un gobierno común, una *res publica*, propia de ese *populus*.

Cuando el gobierno es tal que esa comunidad de derecho desaparece, como ocurre en las formas de gobierno degeneradas, la República también, pero no ocurre así cuando hay un mínimo de comunidad jurídica, aunque no exista una perfecta armonía de los distintos elementos que constituyen el "pueblo": los mejores, los que actualmente gobiernan y el común de los ciudadanos.

En cuanto a Aristóteles, en su clásica definición de República nos dice que es una "sociedad de hombres reunidos para vivir bien y dichosamente". Por lo que considera que la ciudad es una comunidad cuyo fin es la vida feliz[139]. Este concepto no es adecuado para Bodin, dado que faltan elementos principales: la familia, lo común y la soberanía. Para el Estagirita la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, y tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien (cf. *Pol.* 1252b 25-30).

---

[137] Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la República*, (Madrid, Gredos, 1984) L.I [25,39], 62-63.

[138] *Ibíd.* L V, [1, 1], 151.

[139] Aristóteles, *Pol.* 1280b 40-1281a 1.

> Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta (...). Es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios (*Pol.* 1253a 19-29).

Como podemos notar es un principio esencial de la ontología aristotélica, que aplicado a este tema, busca demostrar la anterioridad de la ciudad. Ésta forma un todo constituido por individuos que son sus partes. Bodin hace referencia a esta posición cuando afirma:

> Los antiguos llamaban República a una sociedad de hombres reunidos para vivir bien y felizmente. Dicha definición, sin embargo, contiene más y menos de lo necesario. Faltan en ella sus tres elementos principales, es decir, la familia, la soberanía y lo que es común en una República. Además, la palabra felizmente, como ellos la entendían, no es necesaria; de otro modo, la virtud no tendría ningún valor si el viento no soplara siempre en buena dirección, lo que jamás aceptaría un hombre honesto. La República puede estar bien gobernada y, sin embargo, verse afligida por la pobreza, abandonada de los amigos, sitiada por los enemigos y colmada de muchas calamidades[140].

[140] Bodin, Jean, *Rep.* I, 1. 30: "C'est pourquoy les anciens* appelloyent Republique, une société d'hommes assemblés, pour bien et heureusement vivre : laquelle définition toutesfois a plus qu'il ne faut d'une part, et moins d'une autre : car les trois poincts principaux y manquent, c'est a sçavoir, la famille, la souveraineté, et ce qui est commun en une Republique : joinct aussi que ce mot, heureusement,

Para Aristóteles el bien es el fin del obrar humano, y la felicidad el fin supremo[141], pero ésta sólo se alcanza en la comunidad política[142], la cual tendrá como fin el vivir bien, es decir el bien común: vida perfecta y autosuficiente[143].

En otro orden, Bodin tampoco busca configurar una República imaginada idealmente sin realidades concretas, de estas construcciones acusa a Platón y a Tomás Moro, pues la noción de una comunidad política se debe ceñir a las reglas concretas. Así considera que el colectivismo de Platón y Moro son inconcebibles.

Es fundamental que exista algo propio para que luego hayan cosas en común: no existe cosa pública si no hay algo de particular. Así, una comunidad de todas las cosas es imposible e incompatible con el derecho de familia, porque si la ciudad y la familia, lo común y lo individual, lo público y lo particular se confunden, no hay ni República ni familia[144].

El razonamiento que efectúa el Angevino es que la posesión comunitaria de las cosas no garantiza que las personas las valoren más, ya que frecuentemente se produce un menosprecio de las cosas públicas a no ser que de ellas se reporte algún beneficio. Si bien admite que la mayor parte de los bienes sean poseídos

---

ainsi qu'ils entendoyent, n'est point nécessaire : autrement la vertu n'auroit aucun prix, si le vent ne souffloit tousjours en poupe : ce que jamais homme de bien n'accordera : car la Republique peut estre bien gouvernee, et sera neantmoins affligee de povreté, delaissee des amis, assiegee des ennemis, et comblee de plusieurs calamités (…)" .

141 Tomás de Aquino también recoge esta tesis: el bien es lo que todas las cosas apetecen. (*Sum. th.*, I, q. 5, a.1).La felicidad es fin individual, y consiste en el acto de contemplación, el cual a su vez está contenido dentro del bien común. Vivir bien es efecto en la participación en el bien común.

142 Toda ciudad o Estado es, como podemos ver, una especie de comunidad, y toda comunidad se ha formado teniendo como fin un determinado bien –ya que todas las acciones de la especie humana en su totalidad se hacen con la vista puesta en algo que los hombres creen ser un bien–. Es, por tanto, evidente que, mientras que todas las comunidades tienen algún bien, la comunidad superior a todas y que incluye en sí todas las demás, debe hacer esto en un grado supremo por encima de todas y aspira al más alto de todos los bienes; y ésta es la comunidad llamada el Estado, la asociación política (Aristóteles, *Política,* L I, C1, 1252a).

143 Aristóteles, *Política* 1281a.

144 *Rep.* I, 2, 45: (…) "telle communauté de toutes choses est impossible, et incompatible avec le droit des familles: car si la famille et la cité, le propre et le commun, le public et le particulier sont confus, il n'y a ni République, ni famille".

colectivamente, debe reservarse algo particular. Tal es así que en su definición de República, se encuentra incluida la propiedad. Afirma sobre el origen de la ciudad:

> Del mismo modo que puede haber cimientos sin casa que se levante sobre ellos, también la familia puede existir sin ciudad, ni República, pero ésta no puede existir sin la familia, ni la villa sin la casa, ni la casa sin los cimientos[145].

No debería confrontarse riqueza y pobreza como algo que implique bondad o maldad para una comunidad. Entendemos que la crítica de Bodin se dirige principalmente a un igualitarismo indiscriminado que trate a todos por igual sin hacer distinción de méritos y posesiones bien habidas. Aquí se dirige principalmente a Tomás Moro, canciller de Inglaterra, pues en su *Utopía* considera que para lograr el bienestar público se requiere vivir en comunidad de bienes, lo que confronta con el derecho de propiedad[146]. El Angevino, además, ironiza respecto del colectivismo de Moro afirmando que éste pretende que cada familia no tenga menos de diez hijos ni más de dieciséis, como si se pudiese mandar sobre la naturaleza.

En lo referente a esta crítica efectuada por Bodin, haré la siguiente digresión. Como humanista que es, Tomás Moro escribe un libro con un objetivo prioritariamente instructivo y docente. Quiere ir a la raíz de los problemas que denuncia, y sabe mejor que nadie que las causas siempre se hallan en los valores y virtudes personales de las personas, de los ciudadanos. Son ellos los que hacen de ese dinero o de esos bienes que poseen algo digno del hombre o un germen de corrupción social.

Moro también conoce la postura de la Iglesia sobre el dinero y la propiedad privada. Por ese motivo, se cuestiona: ¿es el dinero la raíz

---

[145] *Ibíd*. I, 6, 111: "Et tout ainsi que le fondement peut estre sans forme de maison, aussi la famille peut estre sans cité, ni Republique, et le chef de famille peut user du droit de souveraineté sur les siens, sans rien tenir après Dieu que de l'espee (…) mais la Republique ne peut estre sans famille, non plus que la ville sans maison, ou la maison sans fondement".

[146] *Ibíd*. V, 2, 62: (…) "d'autre part on peut dire, que l'eqalité de biens est tres-pernicieuse aux Republiques, lesquelles n'ont appuy ni fondement plus asseuré que la foy, sans laquelle ni la justice, ni société quelconque ne peut estre durable".

última de los males?; ¿es el dinero uno de los eslabones en el determinismo mecanicista de la historia? O, puesto de manera más positiva, ¿la eliminación del dinero en Utopía, y con ello la posibilidad de acumular bienes privados, es razón del bienestar de los habitantes? No, no es ésa la razón −señala− sino otra bien distinta.

Si los negocios humanos funcionan bien en *Utopía*, si la gente trabaja y cede voluntariamente el producto de su trabajo, si no existe codicia por acumular bienes ni intención de alzarse con el poder es porque los valores espirituales priman sobre los materiales. No es porque no exista el dinero o la propiedad. Es el amor al prójimo y la esperanza de una vida futura premiada por Dios lo que les mueve a trabajar y servir a sus conciudadanos[147]. El alegato de Hitlodeo a favor de la eliminación de la propiedad privada proviene de su aspiración a la distribución equitativa de los bienes, en lo que expresamente declara seguir la doctrina de Platón. Debemos tener presente el contexto histórico de la obra, en la cual se desmorona la sociedad feudal, se produce la migración masiva de los campesinos a las ciudades, las que comienzan a ser los centros más poblados, pero con economías poco preparadas para hacer frente a las necesidades de todos los habitantes.

En la sociedad de los utopienses, todo es compartido y existe distribución equitativa de bienes. Cada hombre persigue celosamente los asuntos públicos y la virtud es considerada motivo de orgullo. No hay pleitos entre particulares. Sin embargo, Moro responde al personaje de Hitlodeo ofreciendo sólidas razones para mantener la propiedad en manos de los ciudadanos individuales y evitar la comunidad de bienes. Señala que no puede haber comodidades para todos cuando la gente deja de trabajar, ya que la confianza en que otros trabajaran por uno hace que las personas se dejen vencer por la pereza; cuando la virtud es colectiva desaparece

[147] Schlatter Navarro, Antonio, *La actualidad de 'Utopía'*, publicado el 28 septiembre 2016 en https://www.almudi.org/articulos/11119-la-actualidad-de-utopia-2, consultado el 12 de abril de 2020.

el héroe y el santo; hay un claro fundamento cristiano del trabajo y la propiedad de lo que se obtenga en su ejercicio.

Tanto Bodin como muchos pensadores contemporáneos no han logrado comprender *Utopía*. La crítica que el pensador francés hace a Moro carece de fundamento, y en el fondo muestra una falta de comprensión del fin que se propuso el autor al momento de escribir esta clásica obra. En el fondo, más allá de la desaparición de la propiedad privada o del dinero, la lección que quiere dar Moro es ésta:

> La ambición, el orgullo y los vicios sensuales han rebajado de tal forma la conducta cristiana de los pueblos que es vergonzoso contemplar cómo los utopienses, que no han recibido la Revelación, se mantienen a un nivel superior al de los reinos que se llaman cristianos. Porque cuando una sociedad no responde a la llamada de Dios, y la desprecia, viene a caer en una situación más lamentable que la de aquellos que se guían por la mera razón natural[148].

Quien hace del dinero o de la posesión de bienes la fuente de los vicios, está en realidad transfiriendo las funciones económicas de estos medios a la esfera ética, midiendo los males por las riquezas y haciendo al dinero patrón de la esfera moral. No parece posible exigir al hombre que trabaje por un bien supuestamente común sin que a la vez pueda percibirlo, de alguna manera como propio. Siglos después, los teóricos del liberalismo recurrirán a una "mano invisible" que solucione el problema invirtiendo sus términos: la sola búsqueda del interés particular asegura la obtención del bien de todos[149].

---

[148] Vázquez de Prada, *Sir Tomas Moro*, (Madrid, Rialp, 1975) 136.

[149] García-Huidobro Correa, Joaquín, "Crítica social y acción política en la utopía de Tomás Moro" en *Revista de Derecho Público,* (35/36) 57-66.

Elementos de la definición

En el *Methodus* Bodin consideró que es "la autoridad suprema en la cual reside el principio de la República[150]". Por su parte los diversos términos tratados en la *República* giran en torno a la idea de que hay príncipe, ciudadanos y estructuras institucionales. Lo que hace que la República sea tal es "la unión de familias bajo un poder soberano" (*Rep*. I, 2, 39).

Interesante es la metáfora utilizada por el autor en el prefacio de la *República* a la cual compara con una nave (metáfora que viene de Teognis de Megara, el soldado y poeta griego del s. VI aC):

> Así como la nave no es más que madera, sin forma de vasija, cuando se quita la quilla que sostiene los costados, la proa, la popa, la República sin poder soberano, que une todos los miembros y partes de ella, y todos los hogares y colegios en un solo cuerpo, ya no es República[151].

El autor intenta mostrar estos elementos con su carácter constitutivo. De tal definición vemos que Bodin sigue la tradición organicista para la cual es la familia y las corporaciones el núcleo de la comunidad política y no los individuos, como sucederá más adelante con la doctrina de Thomas Hobbes. Se fundamenta además sobre un poder que es causa de sí mismo y constitutivo de aquélla. Esta comunidad compuesta de familias y de bienes comunes, sería la materia ordenada a un fin, dado por la justicia, con un gobierno fundado sobre un poder soberano que constituye el Estado[152].

---

[150] Bodin, Jean, *Methode, Rep.* VI, 351.

[151] *Bodin Jean, Rep.* I, 2, 41:(...)"tout ainsi que le navire n'est plus que bois, sans forme de vaisseau, quand la quille, qui soustient les costes, la proue, la poupe, et le tillac, sont ostés: aussi la Republique sans puissance souveraine, qui unit tous les membres et parties d'icelle, et tous les mesnages, et collèges en un corps, n'est plus Republique".

[152] Moreau-Reibel, Jean, *Bodin et le droit public comparé, dans ses rapports avec la philosophie del'histoire*, (París, Vrin, 1933), 151.

a. Recto gobierno

El primer elemento de la definición mantiene la tesis agustiniana de que sin la presencia de la justicia el gobierno se vuelve comparable a la piratería (cf. Agustín, *La Ciudad de Dios*, IV, 4). La noción de justo gobierno se utiliza así para diferenciar a la República de una banda de ladrones y piratas con los que no es posible mantener relaciones de comercio ni establecer tratados de amistad, pensar en una relación jurídica con aquellos que sólo se rigen por la fuerza, aunque formen una sociedad organizada es inviable para el autor (Cfr. *Rep.* I, 1, 27-8). Para el Angevino, el recto gobierno implica la justicia: sin justicia no hay República:

> Cuando digo justicia quiero decir la prudencia de mandar con rectitud e integridad. Constituye, pues, una enorme incongruencia en materia de Estado, preñada de consecuencias peligrosas, enseñar a los príncipes las reglas de la injusticia para asegurar su poder mediante procedimientos tiránicos, pues no existe fundamento más ruinoso que este[153].

La primera nota de la definición de República es tratada en el orden de la exposición en el último libro dedicado a la justicia armónica, es decir en el libro sexto de la obra. Lo cierto es que la idea de rectitud en el gobierno es una nota distintiva y el norte hacia el cual debe dirigirse toda comunidad política.

Se entiende que el soberano posee prudencia para gobernar con rectitud cuando se atiene a los datos de la realidad. La realización de la justicia no puede significar el aniquilamiento de las tensiones que dan vida a la sociedad, sino su integración en una unidad superior, presidida por el principio de la armonía. En toda República encontraremos buenos y malos, ricos y pobres, prudentes e insensatos, fuertes y débiles, pero todos estos ciudadanos que conforman la sociedad tienen un punto de unión que causa el

[153] Bodin, Jean, *Prefacio de la Rep.* 13: "(...) quand je di Justice, j'entens la prudence de commander en droicture et intégrité. C'est donques une incongruité bien lourde en matiere d'estât, et d'une suite dangereuse, enseigner aux Princes des reigles d'injustice, pour asseurer leur puissance par tyrannie, qui toutesfois n 'a point de fondement plus ruineux que cestuy- là (...)".

predominio del bien y la concordia sobre el mal y la desunión. Sólo el monarca podrá, por la fuerza de su autoridad soberana y mediante la actualización del principio armónico de gobierno —a imagen y semejanza del gobierno divino—, conciliar los intereses más opuestos y establecer la concordia y la paz.

Al afirmarse que un gobierno justo conforma una República bien ordenada (*c'est un gouvernement juste, une république bien ordonnée*), se incorpora a la definición que estamos analizando una dimensión ética o moral, que acompañará toda la obra. A su vez este elemento da legitimidad al poder político pues en la medida que el gobernante realiza la justicia en la sociedad su poder no se convierte en un régimen tiránico.

b. La justicia en la República y el principio de equidad

Como acabamos de remarcar, ningún acto público es concebible sin la consideración de la justicia, pues en ella está el fin que las leyes naturales han inscripto en la comunidad:

> El resplandor de la justicia en un príncipe es como un faro que alumbra desde una elevada torre, tan luminoso que sigue reluciendo mucho tiempo después de su muerte y determina que sus hijos, aunque perversos, sean amados por el recuerdo del padre[154].

Bodin como jurista, se plantea no solo la forma que la justicia debe tomar para resolver una disputa, sino también lo que es correcto en situaciones pacíficas: en materia de rentas, honores o recompensas, base impositiva y muchos otros problemas prácticos.

En el *Método*, el autor francés considera una falla que Aristóteles no se haya ocupado de la "justicia armónica", la cual es para aquél la que más se adapta al fin de la República (*Método,* p. 422). Partiendo de una inspiración académica matemática legal del pitagorismo y el

[154] Bodin, Jean, *Rep.* L. IV, c.1, 21: "Aussi la splendeur de justice estant en un Prince, comme en une haute guette, est si claire, qu'elle reluit encor bien fort long temps après sa mor: et fait que ses enfans, quoy qu'ils soyent meschans, sont aimez pour la mémoire du pere (…)".

platonismo, Bodin propone que el juez o rey salgan de su tribunal o reino y como en una "maravillosa canción cósmica, mezclen discordias para componer los acuerdos más perfectos" *(Rep.* VI, 6).

Como afirma Goyard, este paréntesis meta-legal no socava de ninguna manera el carácter legal de la justicia, el derecho está esencialmente dirigido a buscar esas condiciones y procedimientos que conforman las "decisiones de la justicia[155]". El oficio del juez es hacer que se alcance lo justo en todo juicio, creando una norma concreta, con el equilibrio y medida que otorga la justicia, todo lo cual nos hace afirmar que la misma es una categoría jurídica y el corazón mismo del derecho.

Dentro de los tipos de justicia, distingue entre la aritmética, geométrica y armónica. Si el gobierno se apoya en una justicia de tipo aritmética, —que en sentido estricto ve la igualdad de todos y funde la condición de cada uno en razones de identidad— se convierte a la comunidad en un igualitarismo, democrático o popular. Por su parte, si nos basamos en la justicia geométrica, que apunta a la distribución de la propiedad proporcionalmente, es decir, en razones analógicas, estamos ante una comunidad de tipo elitista o aristocrática[156].

Por el contrario, la teorización de la justicia que Bodin traza en su *República* entremezclando las perspectivas aritméticas y geométricas nos da por resultado la justicia armónica, un horizonte metafísico de la armonía cósmica. Según el Angevino sólo la Monarquía real permite que cada uno participe en la cosa pública, y esto se da por medio del concepto jurídico de este tipo de justicia. El gobernante debe adaptar la forma de la cosa pública a la naturaleza de los lugares, y las ordenanzas humanas a las leyes naturales. Tal

---

155 Goyard-Fabre, Simone, *La justice, Une problématique embarrassée,* (París, Philopsis, 2002) 8.

156 Sostiene Bodin en el cap. VI del *Méthode*, que el estado democrático se rige por la justicia conmutativa; el gobierno de los nobles, por la justicia distributiva, lo cual políticamente implica nivelación y uniformidad que deriva en una República como la de Tito Livio celebrada por Maquiavelo o en la discriminación que se origina en el término 'por naturaleza', es decir, que algunos nacieron para mandar y los demás, para obedecer.

regla de prudencia, no supone en absoluto una relativización total de la política, sino simplemente la toma de conciencia de la historicidad de las instituciones humanas. De este modo, una vez más, se hace patente la tensión entre ser y deber ser que recorre toda la obra de nuestro autor.

Antes de entrar en el concepto de justicia desarrollada en el Libro VI, es importante destacar que para Bodin, el principio de armonía es universal y por tanto metafísico, pues aparece como la esencia de todo lo que es, es cosmológico ya que todas las estrellas, incluida la tierra, obedecen a este primer principio del mundo; es antropológico y ético, ya que el *anthropos* es un microcosmos: el alma y el cuerpo están unidos de acuerdo con la misma ley de armonía que, además, permite la virtud[157]. Todas estas reglas con las cuales explicará este principio, son extraídas de la astrología y de la música, utilizadas también para prever los cambios y suerte de las Repúblicas.

La filosofía de los números es utilizada como un medio para explicar el orden del universo. En primer término, para nuestro autor la sabiduría de Dios es notable, pues ha dispuesto todas las cosas en relaciones numéricas, también ha ordenado que las Repúblicas, después de un cierto número de años desaparezcan[158]. En el *Método* explica igualmente que los números mal emparejados producen una disonancia desagradable porque los sonidos que les corresponden no pueden componer un acorde, de la misma manera la República llega a su fin cuando la armonía de los números se destruye[159]".

Del príncipe fluye, como de una fuente permanente, la autoridad de todo el poder: Dios ha dispuesto los primeros cuatro números por proporción armónica para mostrarnos que el *estatus* real es armónico y debe gobernar así. El número uno revela su función

---

[157] Cfr. Goyard-Fabre, Simone, "Jean Bodin et la justice harmonique", en *Séminaire de Philosophie et Mathématiques,* (París, 1987) fasc. 10, 1-26.

[158]Afirma Bodin que "es necesario mostrar esto, lo que nadie ha hecho hasta ahora, para poder prever de algún modo los cambios y caídas de las Repúblicas y hacer ver que los asuntos humanos no son fortuitos. No obstante, Dios abandona en ocasiones el curso ordinario de las cosas naturales, para que no se piense que todo ocurre fatalmente" (*Rep.* IV, 2, 86).

[159] Bodin, Jean, *Méthode*, 388.

principal generativa, es el símbolo del soberano poder, uno y absoluto, que reina sobre la multitud, como en el cosmos, ordenando la multiplicidad del caos.

El papel del legislador en la ciudad es equilibrar y acomodar las fuerzas antagónicas: príncipes y súbditos, amos y sirvientes, justos y malvados, fuertes y débiles, para que el Estado constituya un coro dentro del cual se encuentran reconciliados, en una mezcla armoniosa, lo justo según la similitud geométrica y lo justo según la identidad aritmética.

El tema pitagórico-platónico del “uno” revela así el lugar que él ocupa en el pensamiento de Bodin. En la ley, como en la política y la música, la armonía procede de la nota soberana o dominante que es la unidad. Así como Dios, absoluto y uno, es, para el mundo, principio, orden y armonía, la soberanía es, en el Estado, "una e indivisible" principio de orden y unión. La familia reposa en la autoridad de un solo jefe y la República, sobre la autoridad soberana del monarca. Por lo tanto, la majestad del monarca no sufre división y la ley civil se hace al modelo de la ley de Dios.

Por debajo del príncipe, aparecen los tres estados, dispuestos del modo como casi siempre lo han estado en todos los reinos: el estado eclesiástico, el primero por la dignidad de su ministerio divino, en segundo lugar, el estado militar, integrado por nobles y plebeyos, y, finalmente, el pueblo, compuesto de letrados, mercaderes, artesanos y labradores. Cada uno de estos tres estados debe participar de los oficios, beneficios, judicaturas y cargos honrosos, de acuerdo con el mérito y condición de las personas. El resultado será una placentera armonía de los súbditos entre sí y de todos juntos con el príncipe soberano.

Otro tanto puede decirse del hombre, que es la verdadera imagen de la República bien ordenada; para Bodin el intelecto representa la unidad y es indivisible, puro y simple; en segundo lugar, el alma racional separada del intelecto; en tercer lugar, el apetito vindicativo, que reside en el corazón, como los soldados, y

finalmente, la codicia animal, localizada en el hígado y en los demás intestinos que alimentan el cuerpo humano, como los labradores.

Así, cuando los tres estados son conducidos por la prudencia, la fortaleza y la templanza, y estas tres virtudes morales se conciertan entre sí y con su rey, (es decir, con la virtud intelectual y contemplativa) se establece una forma de República perfecta y armoniosa. Del mismo modo que de la unidad depende la unión de todos los números, cuyo ser y poder derivan de ella, así también se requiere un príncipe soberano de cuyo poder dependan todos los demás.

Ya los antiguos teólogos concibieron la idea, cuando dieron a *Themis* tres hijas, denominadas *Eunomía, Epikeia y Eirene*, es decir, justicia, equidad y paz, las cuales se refieren a las tres formas de justicia, aritmética, geométrica y armónica. La paz, que representa la armonía, es el fin y perfección de todas las leyes y sentencias y, por supuesto, del verdadero gobierno real.

El autor establece una relación entre ley y equidad y entre ejecución de la ley y obligación del magistrado. Estos cuatro elementos no sólo deben contener una proporción geométrica y aritmética sino también armónica, "la cual viene a unir y conjugar los dos números centrales: 6 y 8, y el segundo al cuarto y el primero al tercero, de donde resulta una melodiosa armonía" (Cfr. *Rep*. VI, 6, 260).

Para que un gobierno sea estable tiene que haber unidad entre las clases sociales, pero a su vez los principios se deben adaptar por medio de la equidad al lugar y al tiempo. Los dos modos de gobierno, aritmético y geométrico —uno exclusivamente mediante las leyes, el otro sin leyes, por el arbitrio del gobernante— terminan por aniquilar las Repúblicas, pero combinados en proporción armónica conservan los estados.

Por la justicia geométrica los más ricos se ven despojados de sus privilegios sobre los pobres, en tanto que la justicia aritmética constituye, en este caso, el medio para que el rico arruine al pobre bajo velo de justicia. Observando estos principios, se practicaría la

verdadera justicia armónica, la cual combina los principios de igualdad y de semejanza; la igualdad se aplicaría a las relaciones entre hombres de mediana fortuna y la proporción geométrica a las relaciones entre los potentados y los pobres, conforme a la equidad y discreción de los jueces.

Por último, en cuanto al principio de equidad, para Bodin tiene distintas acepciones y no se puede disociar de la ley. La equidad de un príncipe consiste en declarar o corregir la ley. La del magistrado en aliviar el rigor o endurecer la liviandad de la ley, cuando es necesario, o en suplir su silencio, cuando no ofrece solución al caso que se presenta. La equidad es el alma de la ley, puesto que ésta sólo toma en cuenta las cosas generales, en tanto que la equidad pone atención a las circunstancias particulares, que son infinitas, como lugar, tiempo y personas. Las leyes deben adaptarse a estas circunstancias, tanto si se trata de materias jurídicas como políticas, a fin de evitar soluciones absurdas o injustas. En esto se encuentra la diferencia entre derecho y ley. El derecho implica sólo la equidad; la ley conlleva mandamiento, pues no es otra cosa que el mandato del soberano que hace uso de su poder. (Cfr. *Rep.* I, 8, 221).

c. Conjunto de familias

Bodin estudia la familia como una realidad análoga de la República. El poder paterno es el elemento determinante de la familia como sociedad. La define como "un recto gobierno de varios sujetos, bajo la obediencia a un jefe de familia y de lo que le es propio" (*Rep.*I, 2, 39). Antes que hubiera ciudad y ciudadano, todo jefe de familia era soberano en su casa, con poder sobre la misma[160].

Es importante resaltar que nuestro autor, a partir del análisis de los vínculos familiares, considera que la relación mando-obediencia es

[160] Su visión de la autoridad paterna –que ocupa un lugar importante en su concepción de la sociedad y del poder político– es para algunos, puritana, y –según otros– un reflejo conjunto del papel de los patriarcas hebreos y del pater familias republicano.

inherente a la naturaleza humana, y por ello será esencial al momento de definir al ciudadano, a la familia y a la República.

Esto lo lleva a la consideración de la familia como fuente y origen de la República. Entre ambas existe una coordinación dialéctica que hace eco del *duplex ordo* de la teología política escolástica[161], la cual relaciona el orden particular con el universal, y por ello la verdadera felicidad de una República y de un solo hombre es la misma, ambos están condicionados por la obediencia. Los individuos están obligados a seguir al recto juicio de la razón que siempre está en consonancia con la Voluntad de Dios, haciendo uso del libre albedrío.

Las comunidades deben obedecer, por la misma causa, a quien tiene el poder de mandar: en la familia, el *paterfamilias* y en la República, el soberano. En el gobierno de lo propio radica la diferencia específica entre familia y sociedad política. En ambas, la nota común es el mando. Bodin encuentra relaciones bien definidas de mando y obediencia capaces de manifestar la naturaleza de la autoridad.

En el orden familiar, el Angevino reconoce la soberanía del padre sobre la esposa –aunque admite el divorcio– y sobre los hijos, pero no acepta la esclavitud natural. Respecto a ella, debe cesar –salvo consentimiento del esclavo– luego de los siete años de servicio[162].

Bodin reconoce al igual que Tomás Moro, que la familia no es un fin en sí, sino esencialmente el elemento cardinal de la sociedad política y un modelo estructural a través de la figura del padre.

---

[161] Cfr. Nebel, Mathias, 2006. "El bien común teológico. Ensayo sistemático". *Revista Iberoamericana de Teología* N° 2. La realización del bien particular es condicionada a la realización del bien común.

[162] Esto tiene su correlato en el Antiguo Testamento. Considero que Bodin se apoya para ello en el Jubileo judío del cual habla el libro del Levítico**:** "Contarás siete semanas de años, siete por siete años; de modo que las siete semanas de años sumarán cuarenta y nueve años. El mes séptimo, el día diez del mes, harás resonar el estruendo de las trompetas; el día de la Expiación haréis resonar el cuerno por toda vuestra tierra"… "Será para vosotros un jubileo; cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia. Este año cincuenta será para vosotros año jubilar: no sembraréis, ni segaréis los rebrotes, ni vendimiaréis la viña inculta, porque es el año jubilar, que será sagrado para vosotros. Comeréis lo que el campo dé de sí" (*Lv.* 25, 912 y 1012).

El Angevino critica a Aristóteles por dividir la potestad económica de la política, lo que equivale a "fabricar una ciudad sin casas". Así como la familia es la verdadera imagen de la República, y la autoridad doméstica semejante a la autoridad suprema, así también el justo gobierno de la casa es el verdadero modelo del gobierno de la República[163].

Lo importante en esta definición es que, según ella, la República no descansa directamente sobre el individuo, sino sobre la familia. Este punto, cuyo estudio ha sido descuidado por los historiadores y por los juristas individualistas de los siglos XVIII al XX, merece meditarse[164].

Aunque las leyes son comunes y públicas y dependen solamente del soberano, sin embargo, no hay inconveniente en que las familias posean ciertos estatutos particulares, para ellos y sus sucesores, hechos por los antiguos jefes de familia y ratificados por los príncipes soberanos. Tales leyes de familia, (*ius familiare),* están hechas para conservación mutua de sus bienes. Es preciso que los tratados de familia estén sujetos a las leyes, del mismo modo que los cabezas de familia están sujetos a los príncipes soberanos.

La potestad es propia de todos los que tienen poder de mando sobre otros: el príncipe, manda a los súbditos; el magistrado a los ciudadanos; el padre a los hijos; el maestro a los discípulos; el capitán a los soldados; el señor a los esclavos; pero ninguno ha recibido de la naturaleza poder alguno de mando, y menos de reducir a servidumbre, salvo el padre, que es la verdadera imagen de Dios soberano (Cfr. *Rep.* I, 4, 63).

El mando doméstico se presenta en cuatro formas: el del marido sobre la mujer, el del padre sobre los hijos, el del señor sobre los esclavos, el del amo sobre los criados. Consumado el matrimonio, la mujer queda bajo el poder del marido, si el marido no es esclavo o

[163] Cfr. Bodin, Jean, *Rep.* I, 2, 40.

[164] Mesnard, Pierre, "Bodin, teórico de la República", *ob.cit.* 89.

hijo de familia, en cuyo caso éstos no tienen ningún poder sobre sus mujeres y menos aún sobre sus hijos, los cuales permanecen siempre bajo el poder del abuelo. Se debe ello a que la administración doméstica no tolera más que un jefe, si hubiera varios, los mandos entrarían en conflicto y la familia se encontraría en perpetuo desorden.

Este elemento de la definición conserva como ya mencioné anteriormente la concepción organicista de la sociedad política, es decir la reunión de los grupos sociales más elementales. Caracterizadas por su anterioridad lógica y cronológica, las familias aparecen como fuente y origen de la comunidad política. Asimismo es notable que esta agrupación de familias, que está en el origen de la República, no sea producida jurídicamente a raíz de un pacto. Son una serie de acontecimientos provocados por la violencia natural del ser humano los que dan ocasión a la rivalidad y a la disminución de la libertad en aras al reconocimiento de un poder superior instaurado a partir de este combate.

d. Colegios y corporaciones

El hogar o la familia, que es la verdadera imagen de la República, sólo tiene un jefe. La diferencia entre la familia y las corporaciones y colegios, y entre éstos y la República, es la misma que hay entre el todo y sus partes:

> La comunidad de varios cabezas de familia, de una aldea, de una villa o de una comarca puede subsistir sin formar una República, del mismo modo que la familia sin colegio. Ahora bien, muchas familias unidas por amistad son miembros de una corporación o comunidad, del mismo modo que varias corporaciones y comunidades unidas por poder soberano constituyen una República[165].

[165]Bodin, Jean, *Rep.* III, 7, 173 "(…) car la communauté de plusieurs chefs de famille ou d'un village, ou d'une ville, ou d'une contree, peut estre sans Republique, aussi bien que la famille sans Collège: et tout ainsi que plusieurs familles alliees par amitié, sont membres d'un corps et communauté: aussi plusieurs corps et communautez alliez par puissance souveraine, font une Republique".

Mientras que la familia es una comunidad natural, el colegio es una comunidad civil. La República, además, es una comunidad gobernada con poder soberano, pero puede ser tan pequeña que no cuente con corporaciones ni colegios, sino sólo con varias familias. Por ello, la palabra "comunidad" puede aplicarse a la familia, al colegio y a la República. La corporación comprende o varias familias o varios colegios.

En el origen de las comunidades, Bodin comenta que vivían sin inconvenientes todos asemejándose a una gran familia, pero paulatinamente y al crecer en número, se vieron obligados a separarse, tanto en lo referente a las propiedades como viviendas. No obstante, la dificultad se presenta por carecer estas comunidades de un gobierno y normativas. Esto producía que ante las disputas se imponía generalmente el más fuerte sobre el débil provocando grandes injusticias. Ante este panorama, resultaba beneficioso unirse amistosamente algunos grupos a fin de defenderse mutuamente. Este podría ser el surgir de las corporaciones y colegios, como comunidades legítimas.

Una vez que surge el poder del soberano, sin su consentimiento no puede existir ningún colegio por más que tengan algo en común. Las corporaciones y colegios principales y más poderosos en la República, son los colegios de jueces y magistrados, pues en su mayoría todos los ciudadanos están sujetos a su competencia.

Si tanto la familia como la República son de origen natural, tienen por consiguiente, una naturaleza social que se justifica por sí misma. Las comunidades locales y los cuerpos corporativos, en cambio, no poseen una justificación de naturaleza y su función social solamente se fundamenta desde un punto de vista histórico y relativo a la relación recíproca respecto de la familia y el Estado. Por esta razón, estos organismos no son portadores de derechos inviolables, sino que su función está delimitada por

determinaciones de carácter regional o bien por necesidades reales o ficticias que sólo favorecen o promueven el orden natural[166].

e. Lo común

Es preciso que en la República haya algunas cosas en común y de carácter público como el patrimonio o el tesoro público, el recinto de la ciudad, las calles, murallas, plazas, templos, mercados, los usos, leyes, costumbres, la justicia, recompensas, penas y otras cosas semejantes. No existe República si no hay nada público[167]. Cada familia está obligada a aportar y contribuir con parte de sus bienes particulares a lo "común", sea en forma de contribución, de peajes o de impuestos extraordinarios.

Pese a la importancia de lo "común", según nuestro autor, se equivocan quienes piensan que, gracias a la sola comunidad serán más cuidadosamente tratados las personas y los bienes comunes. De hecho, se ve frecuentemente cómo la gente menosprecia las cosas comunes y públicas, salvo si se trata de obtener algún beneficio en particular. Por esta razón, "lo común" debe ser rectamente gobernado por la autoridad (Cfr. *Rep.* I, 2, 46).

Lo común consiste también en la administración de la hacienda y del patrimonio, de las rentas y productos, impuestos y gravámenes, monedas y otras cargas para el mantenimiento de la República. Bodin afirma que debe respetarse la propiedad privada, y por tanto a diferencia de Platón, considera que no pueden hacerse todos los bienes comunes, pues no se puede imaginar que haya cosas comunes si no hay algo particular, como si todos los ciudadanos fuesen reyes no habría rey alguno (Cfr. *Rep.* I, 2, 45).

---

166 Johannes Altusius (1563-1638), otorgó particular relevancia a los colegios y corporaciones en su filosofía de la sociedad y del Estado (cfr. *Politica methodice digesta,* cap. IV).

167 Bodin Jean, *Rep.* I, 2, 43: "il faut qu il y un quelque chose de commun, et de public: comme le domaine public, le thresor public, le pourpris de la cité, les rues, les murailles, les places, les temples, les marchés, les usages, les loix, les coustumes, la justice, les loyers, les peines, et autres choses semblables, qui sont ou communes".

Nuestro autor rechaza el dualismo romano *dominium* (derecho privado) e *imperium* (derecho público), pues aceptarlo significa reconocer que Dios querría la ruptura del mundo. Para ser válida, la teoría de la comunidad debe reflejar el significado fundamental de la ley del mundo que entrelaza y equilibra las demandas de la sociedad política con las de los hogares y los individuos que abarca. Separarlos es despolitizar la política. En lo tocante a bienes de los súbditos, el soberano no puede disponer de ellos a su antojo no mediando el consentimiento de sus propietarios; excepto, claro está, cuando haya comprometido el interés público[168].

La defensa de la propiedad, como veremos en los límites al Soberano, es la marca distintiva de la jurisprudencia y de la justicia en el *Methodus*. La confiscación, consecuentemente, la mayor de las tiranías. Aquí Bodin sigue la tradición civilista y estoica contra la tradición agustiniana: la propiedad es una ley de la naturaleza y no procede de una situación post-lapsaria[169]. Sin embargo, el derecho de propiedad no es absoluto. Existe la posibilidad de la expropiación justa por parte del soberano. Ella no sólo es justa en virtud del bien común sino cuando se realiza respecto de ciertos bienes que no pertenecen al linaje de modo hereditario. Aunque esta división no coincide con aquella de los bienes muebles e inmuebles, ésta última parece ejemplificar un caso de la primera: los bienes muebles son mayormente disponibles que los inmuebles; éstos últimos forman parte del "patrimonio" que está determinado, en último término por las costumbres del derecho del lugar, otra manifestación de la influencia del derecho feudal en el Angevino[170]. Con todo, es la defensa de la propiedad privada la que lo lleva a criticar fuertemente a Tomás Moro y la propiedad comunal expuesta en su *Utopía*.

---

168 Bodin remarca que el príncipe no es propietario de los bienes públicos, sino su usufructuario. Su patrimonio personal no se confunde con ellos: el príncipe, pues, no es dueño de la República.

169 Cfr. Combés, Gustave, *La doctrine politique de Saint Augustin*, (Paris, Plon, 1927) 482. Fortin Théodore, *Ledroit de proprieté dans saint Augustin*, (Caen, Domin, 1906); Roland-Gosselin, *La proprieté, dans La morale de saint Augustin* (París, Rivière 1925) III, 6, 168-218.

170 En cuanto a esta influencia en la formación jurídica de Bodin, confrontar Quaglioni Diego, *I limiti della sovranità…ob. cit.* en particular 43 y ss.

f. Soberanía

Este es el elemento principal de la definición en lo que hace a este trabajo. Para Bodin el bien común no forma parte de la *ratio* (definición) de la República. En la concepción bodiniana, la potestad (*puissance*) es el elemento fundante y constitutivo de la realidad social. La posibilidad del ejercicio de la función pública no es el constitutivo formal de la ciudadanía (Aristóteles) sino la obediencia al príncipe, en virtud de su majestad o poder.

A efectos de comprender la definición es preciso retener por el momento que el poder soberano es concebido como consustancial al ser mismo del Estado y no es más que el reflejo, en el plano de la política, de un hecho natural primario: la relación mando-obediencia. En definitiva, la soberanía es el elemento constituyente del Estado, el cual es inconcebible sin la existencia de este poder[171].

Lo que hace a la esencia de la República es la unión de un pueblo sujeto a una suprema autoridad, por encima de la ciudad y personas, aunque haya un mínimo de tres familias, siempre y cuando uno de los jefes de familia tenga poder soberano sobre los otros dos, o los dos juntos sobre el tercero, o los tres en nombre colectivo sobre cada uno de ellos en particular.

La interpretación de la definición muestra que Bodin sostuvo:

a) una clara concepción paternalista de la autoridad del soberano.

b) la palabra recto (*droit*) como lo justo de acuerdo al derecho natural.

c) la República deriva de la familia, con el deseo de construir un baluarte que protegiera la propiedad privada, al considerar a ésta como un atributo de aquella.

d) expresa la separación entre lo privado y lo público. La familia es del ámbito privado, y la República de lo público o común.

---

[171] Bodin, Jean, *Rep.* I, 2, 41.

La República es feliz cuando el rey obedece la ley de Dios y la ley natural, los magistrados al rey, los particulares a los magistrados, los hijos a los padres, los criados a los amos y los súbditos están unidos por lazos de amistad recíproca entre sí y con su príncipe (Cfr. *Rep.* V, 5, 181). También la felicidad se halla en la contemplación de las cosas naturales, humanas y divinas y ella sólo será alcanzada cuando sea instaurada la justicia, no de forma utópica, sino realista.

El poder doméstico es comparable al poder soberano, el recto gobierno de la casa es el verdadero modelo del gobierno de la República. El papel que ocupe la soberanía en su teoría, nos ayudará a ubicar al autor en un contexto intelectual determinado. Para algunos Bodin debería situarse entre los juristas medievales que, por medio de la teoría escotista de la potencia absoluta y ordenada, introduce la noción de soberanía[172], para otros el Angevino es un antecedente del absolutismo moderno. Sobre este tema nos detendremos más adelante, en el análisis de la teoría del poder soberano[173].

CIUDADANÍA Y CONCEPTO DE CIUDADANO

Siguiendo con el análisis del pensamiento bodiniano, el hombre no nace naturalmente ciudadano, en un estado anterior prepolítico, existe como miembro de una comunidad bien definida: la familia. Cada jefe de familia es soberano de su casa, teniendo poder sobre la vida y la muerte de los miembros de la misma. Pero desde que la fuerza y la violencia, la ambición, la avaricia, la venganza hicieron que se levantasen los unos contra los otros, aparecen las guerras y combates, dando la victoria a unos, y haciendo esclavos a otros, de manera que la conformación de la ciudad y de una autoridad que gobierne se hace imprescindible[174].

---

[172] Cfr. Galván Tierno, Los supuestos escotistas *ob. cit.*

[173] Cfr. Franklin, Julian, *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, *ob. cit.*

[174] Cfr. Chanteur, Janine, "Jean Bodin et les critéres de la légitimité dans la République", en AA. VV. *L´idée de légitimité* en *Annales de Philosophie politique 7*, (París, PUF, 1967), 149.

Cuando el padre de familia sale de su casa donde él manda para negociar con otros padres de familia acerca de lo que toca a todos en general, entonces se desposee del título de padre y de señor para hacerse compañero e igual con los otros, dejando su familia para entrar en la ciudad. Si bien en esta idea, vemos un acuerdo con Aristóteles, y una posible referencia a la politicidad natural sostenida por el Estagirita, Bodin sólo asumirá parcialmente la posición aristotélica.

La marca distintiva del ciudadano no será una "modalidad" de su naturaleza política orientada a la ciudad y los asuntos del estado. Para el Angevino, el dueño de casa o *paterfamilias*, en lugar de señor comienza a llamarse ciudadano cuando se somete a la soberanía suprema, por ello lo define como: "todo súbdito libre, dependiente de la suprema autoridad de otro[175]".

Afirma nuestro autor, que todo ciudadano es súbdito, aunque en algo tenga disminuida la libertad por la majestad de aquel a quien debe obediencia (caso de las mujeres e hijos). Pero no todo súbdito es ciudadano, como es el caso del esclavo o del extranjero. Este último, al someterse al dominio de otro no es admitido como ciudadano, ni participa de los privilegios de la ciudad. El paso de la familia a la República no es inmediato y basado en la sociabilidad humana natural como en el caso de Aristóteles.

El supuesto típico de la constitución del ciudadano es expuesto por Bodin en el "portentoso caso de los israelitas[176]". Antes del pacto de la alianza, cada cual estaba agrupado en comunidades, familias y linajes pero "sin la forma de una República". A causa de la persecución de los enemigos y actuando por medio de sus representantes: eligieron a un líder al cual dieron el poder soberano. El caso es especialmente funcional teórica y prácticamente para el

[175] *Rep.* I, 6, 112«S'appelle citoyen: qui n'est autre chose en propres termes, que le franc subject tenant de la souveraineté d'autruy».

[176] Cfr. von Rad, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol. I, (Salamanca, Sígueme, 1993). capítulo 3.

Angevino. En el campo de la teoría político-jurídica ilustra el punto doctrinal de que la forma de la República es el poder soberano.

Las clases de ciudadano son la eclesiástica, la nobleza y la clase popular. De esta clasificación se desprenderán los diversos privilegios y prerrogativas de las que gocen cada uno.

El príncipe está obligado a asegurar a sus súbditos, por la fuerza de las armas y de las leyes, sus personas, bienes y familias y los súbditos, por obligación recíproca, deben a su príncipe, fe, sumisión, obediencia, ayuda y socorro.

Los privilegios no determinan que el súbdito sea más o menos ciudadano. Pero también es cierto que hay diferencias materiales entre los ciudadanos conforme a ciertos privilegios originados en la propiedad de ciertos bienes: el más notable privilegio que tiene el ciudadano sobre el extranjero es poder hacer testamento y disponer de sus bienes.

En Bodin, el *status* de ciudadano se construye originalmente sobre la premisa de la igualdad. La configuración de la ciudadanía, nos explica la concepción de igualdad de los *patres* antes de ingresar a la esfera de lo público que se realiza por medio de la sujeción al poder soberano supremo. Más adelante, ya en la ciudad, esta igualdad se redefine entre los ciudadanos; y entre éstos con respecto al estado republicano.

Un primer elemento en el concepto de ciudadanía, lo encontramos en las categorías de "lo público" y "lo privado" que en el pensamiento político y jurídico introduce Bodin. Cuando quiere diferenciar por un lado, a la familia y por otro al Estado el autor se refiere a "lo que es propio" y a "lo que es común", respectivamente.

El concepto de la "ciudadanía", bajo el influjo romanista, aparece no solo como el elemento articulador de las dimensiones privada y pública, sino en el sustento legitimador del ejercicio del poder soberano. Los ciudadanos son los súbditos que reconocen la soberanía, bajo cuyo imperio y leyes están garantizados su vida y sus derechos naturales.

El reino gobernado por un poder soberano constituye una República, "incluso si se encuentra diversificada en leyes, lenguas, costumbres, religiones y naciones. Y si todos los ciudadanos son gobernados por las mismas leyes y costumbres, además de una República, también es una ciudad, aunque los ciudadanos estén divididos en varias ciudades, poblaciones o provincias[177]".

La definición de ciudadano de Aristóteles no es compartida por Bodin, en este sentido afirma que el error es aún mayor si se dice que no es ciudadano quien no forma parte en las magistraturas ni en las voces deliberantes de las asambleas del pueblo, sea para juzgar, sea para los asuntos de Estado.

La muerte del extranjero produce que sus bienes sean adquiridos por el señor del lugar donde murió. Bodin se refiere al *droit d'aubaine*, que es la posibilidad de quedarse con las propiedades de cualquier extranjero que, a su muerte, no estuviere exento o naturalizado. El *aubaine* consiste también en excluir a los extranjeros de todos los cargos, oficios y comisiones públicas, de todo derecho de burguesía en las ciudades y de sociedad en las diferentes corporaciones de artes y oficios, e incluso en entorpecer su libertad de disponer de sus bienes por medio de testamentos, los cuales quedarán adquiridos por el soberano, con exclusión de sus herederos y parientes, incluso si fuesen naturales del país[178].

Ya en el siglo IX, los señores feudales confiscaban las posesiones de los forasteros fallecidos en sus señoríos, es decir, aquéllos que habían residido en ellos, pero sin haber prestado obediencia personal al señor. En cuanto regalía, a partir del siglo XVI este derecho se fue convirtiendo, para los juristas, en una señal de

---

[177]Bodin, Jean, *Rep.* I, 6, 117: "(...) quand ils sont gouvernés par la puissance souveraine d'un ou plusieurs seigneurs, encores qu'ils soyent diversifiés en loix, en langue, en coustumes, en religions, en nations: et si tous les citoyens sont gouvernés par mesmes loix et coustumes, ce n'est pas seulement une République, ains aussi une cité, encores que les citoyens soyent divisés en plusieurs villes, villages, ou provinces".

[178] Cfr. Sahlins, Peter, "De Bodin a Rousseau, derecho y política de la ciudadanía en la Francia del Antigua Régimen" en *Revista Pedralbes n°20* (Barcelona, 2000) 37-61.

soberanía. La incapacidad de disponer de la propiedad al fallecer era uno de los "anti-privilegios" más señalados que analizó Bodin, quien también mencionó la imposibilidad de detentar cargos o beneficios eclesiásticos, la *cautio judicaturn solvi,* el estar sujeto a prisión preventiva y el estar sometido a unos impuestos y cargas especiales que los ciudadanos no pagaban.

El sometimiento al poder del soberano es el elemento que finalmente convierte a la ciudad en un Estado. Por un lado, tenemos la forma de acceder a la ciudadanía, por ciertas condiciones de nacimiento o por incorporación y por otro los distintos rangos de ciudadanía, por asociación voluntaria entre ciudadanos iguales (corporaciones y colegios) y lo que Bodin llama "estamentos" referidos a la nobleza, la iglesia y el pueblo. De modo que el ciudadano parte de condiciones de igualdad entregando el poder de mando al soberano, y luego convive desigualmente en base al estamento donde se halle.

En cuanto a la forma de adquirir la ciudadanía: Los ciudadanos son naturales o naturalizados. El ciudadano natural es súbdito de la República donde ha nacido, tanto si es hijo de dos ciudadanos como de uno. El naturalizado es el que reconoce la soberanía de otro y es aceptado como tal (Cfr. *Rep*. I, 6,116). Para nuestro autor la nota característica de la ciudadanía es la obediencia y reconocimiento del súbdito libre hacia su príncipe soberano, y la tutela, justicia y defensa del príncipe hacia el súbdito.

Bodin fundamenta esta especie de "alianza" desarrollando el concepto de "derecho de protección" retomando los antiguos derechos de protección y vasallaje romanos, los cuales implicaban honra y reverencia para el protector, que ha asumido la defensa de los protegidos (Cfr. *Rep*. I, 7, 151).

Por último, así como en la Edad Media existían derechos y deberes recíprocos por parte de gobernantes y gobernados, en la concepción bodiniana el súbdito está sometido al poder de otro y esto lo constituye en ciudadano. Esto nos lleva a afirmar que Bodin niega

en algún sentido el derecho a la participación política en algunas de sus manifestaciones, dado que el ciudadano se define por la obediencia, y por lo tanto no ejerce todos los derechos inherentes a su carácter de tal. Recordemos que para Aristóteles el ciudadano es aquél que tiene capacidad de realizar las funciones requeridas por el Estado con el fin de organizar y dirigir políticamente la polis[179].

En un sentido concreto la pertenencia o no a la categoría de ciudadano depende del tipo de constitución: el ciudadano ideal es aquél que no tiene que trabajar y dedicado exclusivamente a las tareas política y filosófica:

> Ciudadano, en general, es el que puede gobernar y ser gobernado, y es en cada régimen distinto; pero en el mejor de todos es el que puede y decide gobernar y ser gobernado en orden a la vida acorde con la virtud[180].

Es claro que Aristóteles no afirma la participación popular en el gobierno como una nota especifica de todo régimen. Su definición debe ser entendida como referida al carácter participativo de la cosa pública, e incluso del mismo mando político. Recuérdese en tal sentido la distinción aristotélica entre el imperio político que se ejerce sobre seres racionales y libres y el mando despótico que se ejerce sobre quienes son incapaces de conducirse por si mismos[181]. Esta distinción atraviesa la doctrina de Aristóteles e implica el rechazo como antipolítico de la monarquía absoluta: consecuencia que colisiona con la concepción política bodiniana. En el caso de Aristóteles la comunidad de ciudadanos se forma a través de la deliberación de las tareas comunes, en Bodin, los súbditos son ciudadanos por la obediencia a la ley que emana del soberano.

---

[179] El rasgo eminentemente distintivo del verdadero ciudadano es el goce de las funciones de juez y Magistrado (Aristóteles, *Política*, Libro III, 1275ª) 153.

[180]Aristóteles, *Política,* III 13, 1283b 42, 1284a 3.

[181]Sobre la distinción entre imperio político y poder despótico en Aristóteles Cfr. Castaño, Sergio, "Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 91, 2005, Heft 2.

LA AMISTAD POLÍTICA

Cuando Bodin afirma que los ciudadanos deben ser amigos entre sí, no se refiere a que deban ser todos iguales, pues la amistad florece más en la desigualdad que en la igualdad, a diferencia de cualquier época democrática. No se reduce tampoco la amistad cívica, a la solidaridad y ayuda mutua entre las diferentes funciones que componen la jerarquía social. Ciertamente, la necesidad que se tiene de recurrir uno al otro es un poderoso motivo para el establecimiento de la amistad cívica duradera, pero la necesidad de la ayuda mutua, no es lo único sino también otros elementos como la comunión de vida y la armonía.

En los capítulos de la *República* dedicados al tema de la amistad política, Bodin retiene muchos aspectos de la reflexión desarrollada por Aristóteles. En concreto, que la amistad cívica es tan importante como la justicia para el establecimiento de un Estado fuerte y pacífico. Ambos, sin embargo, están en desacuerdo con respecto a las condiciones que favorezcan el desarrollo de la amistad: el filósofo griego consideraba ideal para la amistad una "igualdad cuantitativa" de las partes, que prevé la amistad entre desiguales como algo excepcional, mientras que para Bodin la igualdad es un peligro e intenta demostrar que la "comunión" de cuya amistad se nutre no significa necesariamente partes iguales, sino un cultivo de las disparidades entre los ciudadanos, de modo que las cualidades de cada uno, entren "en armonía" con las cualidades de los otros.

La amistad, por la renuncia de sus derechos, establece la verdadera justicia natural, sin olvidar que el único fin de todas las leyes humanas y divinas es conservar el amor entre los hombres y de éstos a Dios (Cfr. *Rep*. III, 7,177).

La amistad política no puede ser duradera sin la armonía y concordia recíproca. Tal armonía se alcanza mediante la justicia y el gobierno geométrico o aritmético, ya que la proporción de ambos fácilmente se disocia. Por el contrario, la naturaleza de la proporción armónica une siempre los extremos con un término

medio que concierta a ambos (cfr. *Rep*. VI, 6, 258). Por ello, las relaciones amistosas se encuentran como elementos necesarios en la comunidad familiar y en la República dado que sin ella no se obtiene la armonía y justicia que deben reinar entre los ciudadanos.

ORIGEN DE LA REPÚBLICA

En cuanto al origen de la República, hay dos elementos importantes para destacar como punto de partida; uno de ellos es el estado igualitario en que se encuentran los *patresfamiliae* al momento en que deciden asociarse como ciudadanos; y en segundo lugar la introducción abierta de la fuerza, como integradora de las diferencias producidas entre los intereses y como elemento compulsivo en el proceso de configuración ciudadana.

En un principio cada jefe de familia era soberano en su casa y tenía poder de vida y muerte sobre la mujer y sobre los hijos. Paulatinamente la violencia y la ambición comenzaron a reinar, se armaron los unos contra los otros, la plena libertad que cada uno tenía de vivir a su arbitrio, se convirtió en servidumbre. En este sentido, para el Angevino, el poder soberano que hace a la República implica una disminución radical de la libertad natural de la cual gozaba el hombre antes de ser ciudadano. Esta disminución se expresa en la sumisión a la majestad de aquél a quien debe obediencia. Tal cesión tiene una causa: "la razón y luz natural nos lleva a creer que la fuerza y la violencia han dado principio y origen a las Repúblicas[182]".

Bodin recurre no solo a la razón natural sino a testimonios de historiadores para argumentar que en el inicio los primeros hombres se honraban en matar, robar, maltratar y sujetar a los hombres (Plutarco, Tucídides, César). De este modo, el autor pone de manifiesto el error existente el pensamiento de Demóstenes, Aristóteles y Cicerón que siguiendo a Herodoto, afirman que los

[182] Bodin, Jean, *Rep*.I, 6, 112: "La raison et lumiere naturelle nous conduit à cela, de croire que la force et violence a donné source et origine aux Republiques".

primeros reyes fueron elegidos por la fama de la justicia y virtud, opinión que Bodin reprueba principalmente en el capítulo siete del *Método*[183].

La ciudad, como concepto ampliado de la familia, aparece con mayor claridad en la configuración republicana que el Angevino desarrolla, cuando afirma la necesidad de al menos cinco personas para dar lugar a una familia completa y de por lo menos tres familias para formar una República. (cfr. *Rep*. I, 2, 40). Estas familias, al ir multiplicándose paulatinamente, se fueron estableciendo y conformando; asegurándose contra la fuerza exterior y contra los males internos, creciendo, poco a poco, en poderío, hasta llegar a la cumbre de su perfección. Con todo, la variación de las relaciones humanas hace que no dure demasiado este estado de bonanza (Cfr. *Rep*. IV, 1, 8).

Me parece importante rescatar, que la violencia no implica en Bodin –a diferencia de Hobbes– ni una corrupción absoluta del estado de naturaleza ni una total supresión de las capacidades políticas naturales del hombre. La República se origina en tal necesidad pero la supera, por medio de recto gobierno, conduciéndola al ideal de la justicia armónica (cfr. *Rep*. VI, 6). Lo que "hace" la República no es la causalidad histórica de la persecución –Bodin parece no compartir el pesimismo antropológico de Hobbes y su tipo de contractualismo– sino la cesión del poder soberano.

El acto originante de la República es una cesión del poder soberano pero cómo ese soberano poder es generado permanece sin explicación. Nuevamente, una conveniente omisión "*more iuridico*" para evitar el *casus belli* del origen de la potestad política. Aunque avanza respecto de la teoría del acto convencional –en el sentido de la obligación recíproca de las partes– parece no profundizar más a este respecto.

Es importante destacar que Hobbes desvincula la soberanía del contexto en que cumple su función: el orden de la República. A

[183] Bodin, Jean, *Méthode, ob. cit.* 424.

cambio pone como telón de fondo su individualismo posesivo y el estado de guerra, que requieren de un ejercicio del poder concebido de modo diverso. En ese contexto, la idea de soberanía opera de modo completamente distinto a Bodin, no como fuerza correctiva del orden social y jurídico sino como legitimación de la fuerza arbitraria del poder sometido tan solo a la razón de Estado. Para Hobbes, todo lo que un hombre puede hacer para autoconservarse está permitido, es decir que se ha corrido el foco de los deberes para pasar a la potencia de cada cual: "en la guerra de todos contra todos (...) nada puede ser injusto[184]". Por otro lado, el filósofo inglés no admite que la obediencia se funde en el hecho que Dios ordena las leyes de la naturaleza, y que son éstas quienes nos "conducen" a formar un Estado. Para él, la obediencia al soberano se funda en el pacto que realizaron los hombres en estado de naturaleza a fin de preservar la existencia, autorizando la formación de un poder soberano. Es de tal acto voluntario que se deriva la obligación.

Por su parte Maquiavelo, quien también suscribe la violencia como una de las causas originarias de la constitución de la República[185], considera que el advenimiento del poder político por la violencia, lejos de ser una circunstancia excepcional o escandalosa, es la norma de ordenación original de la *police* del reino, que ha resultado de las victorias y derrotas de la confrontación inicial entre los jefes de familia iguales entre sí.

Bodin por su parte, en el último libro de la *República*, que cierra el desarrollo con el tratado sobre la armonía universal en el contexto de una justicia, ella misma armónica y fin de la República –como ya había afirmado germinalmente referida a la jurisprudencia–, cierra el círculo abierto por la definición: de la misma manera que el Dios soberano, no puede crear un Dios semejante a Él, puesto que no pueden existir dos cosas infinitas, así el príncipe -–imagen de Dios–,

---

184 Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviatán* (México, Fondo de Cultura Económica, 2005) 104.

185 Cfr. Maquiavelo, Nicolás, Discursos sobre la primera década de Tito Livio, en *Obras Completas*, I, II, 260.

no puede hacerse igual a un súbdito sin que su poder se desvanezca[186].

Aparece con claridad la indivisibilidad de la soberanía y, en este sentido, su carácter absoluto –que difiere del absolutismo posterior–; el símil de la imposibilidad lógica de la existencia de dos infinitos actuales (dos dioses infinitos) es utilizada para ejemplificar la imposibilidad ontológica de dos soberanías inconmensurables (el príncipe y el súbdito, aunque éste sea un padre de familia o incluso, un magistrado). Para Bodin la unidad, unicidad y carácter absoluto de la soberanía solo admite participación por delegación y surge naturalmente sólo de la compleja relación entre la legislación armónica divina y quien posee la capacidad de dictar el derecho y la ley[187].

[186] Cfr. Bodin, Jean, *Rep*. VI, 6, 309 y ss.

[187] Cfr. *Ibíd*. VI, 6, 313.

CAPÍTULO IV: FORMAS DE ESTADO Y FORMAS DE GOBIERNO

IMPORTANCIA DE LA DISTINCIÓN

Asociar derecho e historia era común entre los juristas franceses de la segunda mitad del siglo XVI, la interpretación de las leyes dependía del conocimiento de la historia de las Repúblicas, necesaria para la comprensión de sus fundamentos sociales y políticos. Este es el caso de Bodin, que defiende la necesidad de estudiar las instituciones y los conceptos legales en su contexto histórico. Utilizando la clasificación aristotélica de tipos de conocimiento, considera el derecho como una disciplina práctica, ya que su objetivo es regular la conducta humana.

Al analizar las notas de la soberanía, veremos como ésta no puede ser compartida o dividida. El argumento radica fundamentalmente en que si los derechos de la soberanía se distribuyen en varias partes de la sociedad, el poder de mando desaparece y el resultado es inevitablemente la anarquía. En consecuencia, en todo grupo social debe existir una única voz de mando, un único centro de poder, que posea ciertos derechos y sea superior a cualquier otro. Por ejemplo, si el poder de legislar, -considerado el principal derecho que detenta el soberano-, fuera repartido, sería inevitable un conflicto de leyes; ¿cuál de ellas, entonces, debería ser seguida y respetada? Ahora bien, la forma en que el Estado se gobierna no modifica en modo alguno su estructura.

La intención de Bodin es enfrentar la idea, defendida por la mayoría de sus contemporáneos, de que la mejor constitución estaría en la combinación de las características de las tres formas, basada principalmente en la opinión de Polibio, para quien la grandeza de Roma en el período republicano estaba en el hecho de que el *summum imperium* residía en parte en el senado, en los cónsules y en el pueblo[188]. Distingue, entonces, dos clases de reyes: los que no

[188] Polibio, *Historias L. I-IV*, (Madrid, Gredos, 1981), L.I, 408.

tienen su poder limitado por las leyes (reyes de la Antigüedad que gobernaban únicamente basados en su conciencia, ejerciendo el poder sin la interferencia de las leyes) y los que están obligados a respetarlas.

En definitiva, la forma del Estado estará determinada por el número de personas a quienes se les confiere la soberanía y la forma de gobierno por manera en que la administración de la voluntad del soberano se distribuye entre los sujetos. Hay solo tres formas posibles de Estado, de acuerdo con que la soberanía esté en uno, en más de uno o en todos.

DISTINCIÓN ENTRE ESTADO Y GOBIERNO

Como acabamos de afirmar, Bodin distingue netamente entre "Estado" y "Gobierno" e identifica al primero con el poder soberano y al segundo con el aparato mediante el cual se ejerce de hecho tal poder: “el Estado de una República es cosa diferente de su gobierno y administración" (*Rep.* 2, 2, 34).

El término ‘Estado’ designa las tres formas clásicas de ordenamiento político de una República (monarquía, aristocracia y democracia o estado popular) cuyo criterio divisivo es el número de personas que detentan la soberanía, que para el Angevino teóricamente, a fin de salvaguardar el principio de unidad y unicidad de la soberanía son inconmensurables: no se pueden mezclar, contra la opinión de Aristóteles (Cfr. *Rep*. II, 1, 10).

Platón escribió que la mejor forma de República era la compuesta del Estado popular y de la tiranía[189], luego fue reprendido por Aristóteles, diciendo que de allí no puede resultar cosa buena y que sería mejor componer una de las tres, es decir propone el gobierno mixto.

[189] Platón, *República*, Introducción. Traducción y Notas por Conrado Eggers Lan, (Madrid, Gredos, 1988) Libro VIII, 562b.

Sin embargo, Bodin se opone a esta idea ya que si la señal de suprema autoridad es dar la ley a los súbditos, y resulta que ninguno tiene autoridad pues le otorgamos la misma tanto al estado popular como al príncipe, es imposible que se dé la obediencia: ¿quién sería el soberano? Este planteo lo lleva a efectuar una crítica minuciosa de las constituciones mixtas. Para el Angevino, los autores que la imaginaron habían confundido la manera en que la autoridad puede ser ejercida y la forma que ella asume:

> La virtud o el vicio no alteran las formas de gobierno, si el príncipe es bueno o malo, la República no deja de ser una monarquía Es necesario considerar el mismo juicio para el gobierno de los nobles o del pueblo, aunque ellos sólo ejerzan el derecho de crear magistraturas, eso es suficiente para reconocer la autoridad soberana y para definir, según los poseedores del poder soberano, la constitución de la República[190].

Por ello refuta la tesis clásica de que las constituciones pueden clasificarse a partir de la distinción entre formas buenas y malas. Retomando este razonamiento de que los defectos o cualidades de los que detentan el poder soberano no alteran la forma de la República, reafirma que las virtudes o los vicios en el ejercicio de la soberanía no modifican la esencia de su estado, es decir decide sobre la forma del poder y no sobre el buen o mal uso del mismo, característica propia del giro producido en este autor.

De manera que si el estado monárquico es administrado de manera corrupta o sabia, belicosa o justa, no deja de ser una monarquía. Además, la utilización de un criterio basado en las cualidades y defectos impediría la construcción de una verdadera ciencia política, pues son sólo aspectos accidentales: "Para alcanzar las verdaderas definiciones y resoluciones en todas las cosas, no podemos atenernos a los accidentes, son innumerables, sino a las diferencias esenciales y formales, de otro modo podemos caer en un

[190] Bodin, Jean, *Méthode*, 362-363.

laberinto infinito, que no conduce a la ciencia[191]". Esto lleva a pensar que para Bodin la tiranía es considerada como un "accidente".

Dada la indivisibilidad de la soberanía, un poder que reuniese las formas monárquica, aristocrática y democrática, no constituiría en realidad sino un gobierno democrático. El Estado popular es tópico en sus ambiciones, peligroso para la paz y al mismo tiempo se revela soberano por intermitencias, apasionado en sus deliberaciones e incompetente en sus resoluciones.

Ahora bien, como es costumbre en Bodin –siguiendo la metodología dialéctica de Ramus– lo que se establece en los principios debe aplicarse e incluso puede modificase en la praxis. Es lo que muestra la historia: existen Repúblicas mixtas con sus correspondientes soberanos. El hecho es que no son perfectas y tales soberanos tampoco, desde el punto ideal. Esta aparente paradoja se explica desde la perspectiva eminentemente jurídica del Angevino que, a diferencia de la puramente filosófica, se desarrolla en el ámbito de la aplicación y la posibilidad y no en el ámbito de la declaración y la necesidad, aunque este último esfuerzo metódico –teórico y descriptivo– sea absolutamente necesario para realizar el primero, siendo funcional a éste.

Para el autor, la mejor forma de gobierno es la monarquía y el modelo de dicho sistema lo representa la monarquía francesa, tal como la restableciera Enrique IV, es decir, absoluta, hereditaria y con exclusión de las mujeres al trono. Siguiendo su razonamiento, la Monarquía es el régimen más conforme a la naturaleza. En efecto la familia, modelo de República, no tiene más que un jefe; el mundo no tiene más que un Dios soberano. En segundo lugar, la soberanía absoluta "reside" tanto en una multitud –el pueblo– o en una aristocracia– como en un solo príncipe–. Pero en la práctica solo en

[191] Bodin, Jean, *Rep*. II, 1, 8. "Que pour avoir les vrayes deffinitions et resolutions en toutes choses, il ne faut pas s´arrester aux accidents qui sont innumerable, mais bien aux differences essentielles et formelles: autrement on pourroit tomber en un Labyrinthe infini, qui ne reçoit point de science".

la Monarquía encuentra esta soberanía, un órgano digno de ella. Y la tercera razón estriba en que la elección de las competencias está mejor asegurada bajo este régimen.

Según él, esto se deducía de la idea de que la existencia de un poder soberano era lo que distinguía un cuerpo político de otras formas de asociación, la naturaleza del cuerpo político dependía de dónde se situaba en éste el poder soberano, esto podía determinarse mediante pruebas sencillas. Al verificar estas pruebas se evidenciaba que todo cuerpo político era una monarquía, una aristocracia, o una democracia; si bien la soberanía no podía dividirse, sí podía poseerla un solo hombre, algunos hombres o muchos. Pero además se evidenciaba que la autoridad soberana podía delegar responsabilidades –y que de hecho inevitablemente las delega en toda comunidad compleja– y el ejercicio de algunos de sus poderes. De este modo formas de gobierno (o de Estado) diferentes y aún mixtas podían y de hecho debían operar en cada clase de cuerpo político debido a que el gobierno (o Estado) y el cuerpo político eran cosas diferentes.

No comparto la opinión de Mariano de Vedia y Mitre, el cual afirma que Bodin, siendo fiel a Tomás de Aquino elabora una doctrina similar respecto a la Monarquía[192]. Creo que los criterios del Angevino distan bastante del Aquinate, y responden más bien al contexto histórico de su obra. En este sentido la Monarquía es un gobierno natural dado que todos los órdenes del universo reproducen su modelo y toda organización no tiene más que un jefe. El Estado debe ofrecer la misma forma de construcción.

En definitiva, jurídicamente hablando, la soberanía sólo se encarna con perfección en el sistema monárquico. Así como Dios es un ser todopoderoso distinto del universo y separado del mismo, así también debe considerarse al monarca cuya autoridad indivisible y suprema le coloca por encima de todo lo que contiene el Estado. La

[192] De Vedia y Mitre, Mariano, *Historia General de las Ideas Políticas*, T. VII, (Buenos Aires, Ed. Kraft, 1946) 31.

paz interna asegurada por la transmisión regular de la soberanía y la continuidad de la política externa son las ventajas materiales inmediatas de la monarquía hereditaria y absoluta, tal como se observa en Francia.

Por último, no hay que dejar de aclarar que la distinción entre "Estado" y "Gobierno" es también problemática pues, Bodin siente que "hay mucho gobierno" lo que nosotros traduciríamos, contra la distinción del Angevino como la existencia de un "estado demasiado grande": magistrados, representantes, cámaras y otras corporaciones excesivamente costosas y muchas veces inoperantes, llenas de derechos, regalías sin contar con los gastos propios de la magistratura. Por eso es deseable una radical reducción del aparato público a través de magistrados y oficiales de tiempo definido (y no vitalicio).

Aún así, es indispensable para la República la figura de los magistrados y del aparato estatal: "la legislación, la diplomacia, los asuntos militares, la mantención de la obra pública, la salud, la limpieza de las ciudades[193]", etc. exigen la existencia de estas personas que, investidas de poder de mando, están situadas después del soberano, a ellos se les debe reverencia y poseen jurisdicción indivisible que proviene de la misma indivisibilidad de la soberanía.

La visión de Bodin de la magistratura es esencialmente moral: deben defender la propiedad, emplear útilmente a los ociosos en obras comunales, no tolerar la holgazanería que trae consigo la corrupción de los ciudadanos y, con ella, el declive de la República (es una de las causas de "cambios de estado" en la historia).

Además de la deficiencia moral, Bodin menciona las fallas en la sucesión monárquica (que estaba experimentando Francia), la ambición de los grandes, la diferencia extrema entre ricos y pobres, la distribución inequitativa de cargos y poderes, la venganza de las partes ofendidas, la intromisión de potencias extranjeras y los

[193] Bodin, Jean, *Rep*. III, 3, 80.

cambios de leyes y de religión, siendo esta última, especialmente disruptiva por la importancia de la misma en la conducta humana[194].

FORMAS DE ESTADO

No es sólo el criterio del número de personas que tienen el poder soberano que sigue presente, sino también la defensa intransigente de la existencia de sólo tres especies de Repúblicas: sólo hay tres estados, a saber: la monarquía, la aristocracia y la democracia.

Como afirma Ribeiro de Barros, la novedad está en el análisis del caso francés. Los hugonotes afirmaban que la nación francesa tenía una especie de constitución mixta, pues era una combinación de monarquía, (representada por el rey), con aristocracia, debido a la participación del Parlamento de París y democracia, en razón de la necesidad de convocatoria de los Estados Generales para las principales decisiones[195].

Sin embargo, Bodin procura mostrar que el Parlamento y los Estados Generales siempre estuvieron sometidos al poder real, lo que hacía de Francia no una democracia ni una aristocracia, sino una auténtica monarquía, la presencia del rey hace cesar el poder y la autoridad de todos los cuerpos y colegios: una mezcla de poder popular o aristocrático con ella es imposible e incompatible (Cfr. *Rep*. II, 1, 26).

Cada forma de la República puede ejercerse de tres maneras. La monarquía puede ejercerse de una manera real, señorial o tiránica. La aristocracia puede gobernarse de manera legítima, señorial o facciosa. La democracia puede ser legítima, despótica o tiránica. Dos criterios permiten esta clasificación: uno el de constitucionalidad y otro el criterio ético.

---

[194] Cfr. *Rep*.. VI, 4 176.

[195] Ribeiro de Barros, Alberto, "Estado e Governo em Jean Bodin". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 27, (São Paulo, 1995) 129-137.

Vemos aquí que, lejos de recordar la tipología tradicional de los regímenes políticos que Aristóteles y Platón habían establecido, Bodin eligió un nuevo método, sabiendo que una monarquía podía ser administrada de una manera monárquica, aristocrática o democrática, y viceversa. Lo que importa aquí es el carácter más o menos público de una forma de República.

Desarrolla el Angevino en qué consiste la Monarquía, la cual divide en señorial o despótica, real o legítima y tiránica. La real o legítima, es aquella en que los súbditos obedecen las leyes del monarca, y el monarca las leyes naturales, quedando a los súbditos la libertad natural y la propiedad de sus bienes (*Rep*. II, 3, 43). Este tipo de monarquía tiene como principal característica el imperio de la ley. En ella, la ley de la naturaleza es la maestra tanto de los súbditos como del monarca, creando la armonía necesaria para la vida en sociedad. El monarca real es aquel que obedece a las leyes de la naturaleza, como desea la obediencia de sus súbditos, respetando la libertad natural y la propiedad de los bienes de cada uno.

Entre un rey legítimo y un tirano se señalan varias diferencias. La más importante es, sin duda, la sumisión a las leyes de la naturaleza, tanto que una monarquía tiránica puede transformarse en legítima, en la medida en que el monarca pase a respetar estas leyes.

La legitimidad del poder no proviene de la herencia, ni de la naturaleza, sino que es una cualidad adquirida a partir de la conformidad a la justicia. La manera en que la monarquía fue instituida tampoco determina su legitimidad. El monarca puede haber sido investido por derecho hereditario, por elección, por testamento, por fuerza de las armas, o por cualquier otro medio, pero lo que determinará si la monarquía es tiránica o no es la manera en que la soberanía será ejercida.

La monarquía señorial, llamada también despótica, se da cuando el príncipe se ha hecho señor de los bienes y de las personas por el

derecho de las armas y la guerra, gobernando a los súbditos como el padre de familia a sus esclavos.

La monarquía despótica, es considerada la más antigua especie de República. Apoyado en las Sagradas Escrituras y en historiadores como Plutarco, Bodin afirma que las monarquías nacieron de las luchas y combates, que determinaron vencedores - cuyo jefe se volvió monarca - y vencidos, que se convirtieron en súbditos. El elemento característico del despotismo es la relación entre señor y esclavo, como un premio para el vencedor y un castigo para el perdedor.

En lo que hace al estado aristocrático[196], también puede clasificarse en real (legítimo), señorial o tiránico. Es una forma de República en la que la parte menor de los ciudadanos manda con poder soberano sobre los demás en general y sobre cada uno en particular.

Por último, tenemos el estado popular descripto en el capítulo séptimo, es aquella forma de República en la que la mayor parte del pueblo unido manda con imperio o poder soberano sobre el pueblo como corporación, en nombre colectivo y sobre cada uno del pueblo en particular. Este gobierno sólo se conserva si cuenta con sabios pilotos. Los mayores conflictos se dan entre iguales, sea porque uno quiere sobrepasar al otro o porque uno puede vivir sin el otro.

Diferencia entre el monarca despótico y tiránico

La monarquía despótica no debe confundirse con la tiránica. En el gobierno despótico, aunque el monarca sea señor de todo y de todos, no desprecia las leyes de la naturaleza[197]. En cambio, el tirano transforma a las personas libres en esclavos a partir de

[196] Bodin, Jean*, Rep.* II, 6.

[197] Hobbes y Locke basarán el reinado despótico en la conquista al igual que Bodin. En el *Leviatán,* Hobbes escribe: "El dominio adquirido con la conquista o con la victoria en guerra es aquel que algunos escritores llaman despótico, de *des poles,* que significa señor o patrón y es el dominio del patrón sobre su siervo" (cap. XX, p. 165), donde se nota respecto a la análoga fundamentación de Bodin que falta toda referencia al hecho de que la guerra sea justa. Pero para Hobbes no hay justicia antes del pacto o de una ley nacida de un pacto: y el pacto entre vencedor y vencido nace solamente después de la victoria, de manera que el mismo es quien legitima el poder del primero sobre el segundo.

guerras u otros medios injustos, disfrutando de sus bienes para el propio placer, sin preocuparse por las leyes naturales, es decir que se sirve de las personas libres como esclavos, y de los bienes de los súbditos como de los suyos.

Aunque rechace la distinción entre formas buenas y malas de gobierno y considere la despótica y tiránica como dos especies de monarquías, reconoce que hay una diferencia fundamental entre tratar como esclavos a los que efectivamente lo son y de tratar como esclavos a hombres libres. El déspota reina como patrón sobre esclavos; el tirano reina como patrón sobre libres. Lo que también puede explicar por qué los reinos despóticos duran y las tiranías son generalmente de breve duración; "los hombres libres, dueños de sus bienes, si se trata de someterlos o de usurpar lo que les pertenece, se rebelan en breve tiempo, porque tienen ánimo nutrido de libertad y no degenerado por la servidumbre"[198].

Debemos aclarar que la conceptualización de la tiranía, resulta central en los debates del siglo XVI. Esta noción era empleada por los autores calvinistas para defender el derecho de resistir a monarcas enemigos de la propia conciencia. Para nuestro autor, tirano sería el rey que no respeta la propiedad privada. Pero excepto este caso -y aunque Bodin aconseja tolerancia en materia religiosa- la justicia o injusticia del monarca ha de ser juzgada únicamente por Dios.

La distinción legalmente relevante para tratar el tiranicidio, se encuentra entre la tiranía de origen y la tiranía del ejercicio. Dado que la monarquía francesa es legítima por su origen (ley de sucesión), cualquier ataque contra el soberano se considera un crimen de lesa majestad y, por lo tanto, pasible de pena de muerte[199]. Por esto, la cuestión se centra fundamentalmente en la tiranía de ejercicio.

---

[198] Bodin, Jean, *Rep.* II, 2, 42.

[199] Cfr. *Rep.*, II, 5.

El Angevino identifica dos sentidos para la palabra “tirano”. En la antigüedad, reconoce su uso tanto para los gobernantes justos como para los impíos, pues sólo significaba que el monarca había tomado el poder sin el consentimiento de los ciudadanos. La palabra adquirió un segundo sentido, más comúnmente utilizado como sinónimo de gobernante cruel, perverso e inescrupuloso.

La evolución de este segundo sentido se describe como consecuencia de la usurpación de la soberanía: por haberse apoderado del poder soberano, el tirano se sentía constantemente amenazado por los enemigos, lo que lo habría llevado a formar un ejército poderoso, capaz de asegurar su vida. Para pagar ese ejército, fue obligado a elevar los impuestos, generando un clima de insatisfacción, que le obligó a cometer atrocidades, como matar a sus enemigos políticos y apoderarse de sus bienes, de ahí el surgimiento de la concepción de tirano como gobernante cruel e inescrupuloso.

El despotismo es legítimo y legal muchas veces. La tiranía, en cambio, es siempre ilegítima, ilegal y contraria a las leyes naturales y divinas. Lo mismo se puede observar sobre las monarquías absolutas. Cuando utilizó el adjetivo "absoluto" para definir un Estado soberano, lo hizo como historiador del derecho romano para quien la palabra *absolutus* estaba vinculada a la *solutus-legibus,* prerrogativa de quien es soberano.

Cuando Bodin utiliza la expresión "monarquía tiránica", se refiere tanto a la manera injusta de adquirir el poder soberano, como al modo injusto de ejercerlo. En ambos sentidos, el tirano es reconocido por el irrespeto a las leyes de la naturaleza. El pueblo puede ejercer el derecho de resistencia. La distinción principalmente se basa en que la conquista sea el fruto de una guerra justa o no. Si se trata de una guerra buena y justa la autoridad del déspota puede ser asimilada a la de un buen padre de familia que gobierna sobre sus esclavos y por tanto considerarse legítima (*Rep*. II, 2, 35).

Mejor forma de Estado

En el último libro Bodin compara cuáles son las ventajas y desventajas de cada tipo de República. El proceso comparativo se inicia con la descripción de las ventajas atribuidas al estado popular. La primera es que los ciudadanos de ese Estado tienen más condiciones de destacar porque, al usufructuar de total libertad, pueden expresarse y desarrollar plenamente sus dones. Otra ventaja atribuida al Estado popular es que en él todos respetan y cuidan el patrimonio público, ya que la participación en la riqueza y la distribución de los bienes son equitativas. Tal constitución evitaría así la arrogancia, la avaricia, la envidia, las rivalidades, en fin, todo lo que pone en riesgo la amistad. Pero la principal ventaja atribuida al Estado popular es la sumisión de toda la sociedad a la ley, no existen grupos o personas privilegiadas y todos se someten igualmente a la ley.

Bodin pasa luego al análisis del Estado aristocrático, que parece ser la mejor constitución, ya que representa el justo medio entre dos extremos. La soberanía no está en manos ni de una sola persona, ni del pueblo, sino que pertenece a un pequeño grupo, justamente los mejores de la comunidad política, los más ricos, los más sabios, o los más virtuosos. Otro argumento favorable es la constatación de que las necesidades de la administración pública siempre encaminaron a las Repúblicas a la forma aristocrática. En la práctica, tanto en las monarquías y en los estados populares, el poder político pasa, en virtud de las circunstancias, necesariamente a ser ejercido en algún momento por un pequeño grupo, que va a deliberar y decidir sobre los destinos de la República.

Estos argumentos, sin embargo, no parecen convencer al Angevino. Después de dar el poder a los más dignos le parece problemático, porque entre ellos siempre existirán aquellos que son mejores que los demás, hasta llegar a uno que es el más digno entre todos, pues es imposible encontrarse iguales en todo. En ese momento, argumenta Bodin, no se estará más delante de una aristocracia,

sino de una monarquía, una vez que la soberanía fue transferida a una sola persona.

Además, si el número de hombres dignos es muy grande, los mismos inconvenientes del Estado popular estarán presentes, como la indecisión de la asamblea, la tiranía del número, el imperio de la mediocridad, etc. La experiencia también ha demostrado que cuanto mayor es el número de personas en el poder, más numerosas son las disputas, ya que el compartir excesivo del poder crea facciones, engendra rivalidades y genera conflictos; y de esa constante disputa por el poder nace inevitablemente un clima de temor y desconfianza, que se extiende hacia el pueblo, pudiendo servir de pretexto para revueltas y guerras civiles. Bodin todavía resalta que el orgullo de los aristócratas es tan grande que ellos prefieren ver la destrucción de la República a cambiar de opinión y reconocer como más sensata la posición de otro, imposibilitando cualquier consenso en torno a una decisión.

La monarquía, según Bodin, también tiene sus inconvenientes: los cambios políticos son inevitables cada vez que un monarca es sustituido; los tratados y las alianzas no tienen garantías de continuidad a cada nuevo reinado; los conflictos de los pretendientes a la corona, si la monarquía es electiva, pueden causar guerras civiles; los problemas de la regencia y de la lucha por el poder, cuando se está ante la minoridad; los asuntos públicos acaban dependiendo del carácter del monarca, y así sucesivamente. Pero ellos son considerados menores que aquellos del Estado aristocrático o del popular.

En la monarquía no se asiste a la agitación de las continuas elecciones. La lucha por el poder y los cambios políticos son fenómenos que sólo ocurren después de la muerte del monarca y, por lo tanto, con menor frecuencia que en los otros Estados.

En cuanto a la fragilidad de los tratados y alianzas, aunque es conveniente la no perpetuidad, bastaría incluir una cláusula en el juramento del nuevo monarca, que garantizase su cumplimiento por

un determinado tiempo después de la muerte de su antecesor[200]. Quedarse la República a merced de los caprichos de un monarca inescrupuloso, es menos pernicioso que la tiranía de la mediocridad ejercida por la mayoría, en una asamblea de un Estado aristocrático o popular.

Así, la monarquía surge como la forma de Estado que tiene menos inconvenientes. Pero todavía quedan dos argumentos a favor, que son decisivos: la forma monárquica es la más cercana a la ley natural y la más adecuada a la naturaleza de la soberanía. El primero, es un argumento mayormente metafísico que político, utilizado con frecuencia por los medievales, y que revela la monarquía como la forma de Estado que más se aproxima al orden natural. Todas las leyes de la naturaleza, según Bodin, apuntan al Estado monárquico: si examinamos muy de cerca la naturaleza, descubriremos en todas partes la monarquía, en todos los dominios de la creación hay siempre un ser que posee una primacía indiscutible. Se encuentra la monarquía en el universo, entre los animales, en la familia y hasta en la propia naturaleza humana:

> No hay necesidad de insistir mucho para mostrar que la monarquía es la mejor, ya que la familia, verdadera imagen de la República, tiene sólo un jefe y todas las leyes de la naturaleza nos guían hacia la monarquía, sea observando ese pequeño mundo que es nuestro cuerpo, en el cual existe para todos los miembros un solo jefe del que dependen la voluntad, el movimiento y el sentimiento, el mundo, que tiene un soberano Dios, sea observando el cielo, que tiene un solo sol[201].

---

[200] Cfr. Bodin, Jean, *Rep.* V, 6, 166 y ss.

[201] *Ibíd.* VI, 4, 186: "Combien qu'il n'est pas besoin d'insister beaucoup pour monstrer que la Monarchie est la plus seure, veu que la famille, qui est la vraye image d'une Republique, ne peut avoir qu'un chef, comme nous avons monstre, et que toutes les loix de nature nous guident à la Monarchie, soit que nous regardions ce petit monde qui n'a qu'un corps, et pour tous les membres un seul chef, duquel depend la volonté, le mouvement et sentiment: soit que nous prenions ce grand monde, qui n'a qu'un Dieu souverain: soit que nous dressons nos yeux au ciel, nous ne verrons qu'un Soleil".

Estos argumentos que utiliza para demostrar el carácter supremo del régimen monárquico y su preferencia sobre otros regímenes no son exclusivamente suyos, vienen de una tradición constante, que considera que así como en la familia debe haber una sola cabeza, lo mismo que sucede en nuestro cuerpo, y así como el principio físico del universo que ilumina la tierra es uno: el sol y en el macrocosmos hay un solo principio que es Dios, en la República debe existir una soberanía indivisible, que se expresa de la mejor manera en la Monarquía.

El segundo argumento, más jurídico, está ligado a la naturaleza de la soberanía, que requiere la unidad de mando, plenamente realizable en la monarquía. Al discutir el argumento de que el Estado aristocrático es el mejor, porque varios hombres virtuosos tienen más prudencia y sabiduría que uno, Bodin introduce la diferencia entre aconsejar y mandar. El consejo de hombres sabios y virtuosos es, sin duda, provechoso para cualquier República. Pero cuando se trata de decidir, una sola voz de mando es indiscutiblemente mejor que varias. La propia historia ha mostrado que los Estados populares y aristocráticos, cuando están en peligro, recurren a la forma monárquica en la figura del dictador. Así, basado en los argumentos presentados y en la aprobación de los pueblos antiguos, de los grandes pensadores y de las leyes de Dios, considera la monarquía como la mejor forma de Estado[202].

FORMAS DE GOBIERNO

Bodin señala que el análisis de las formas de Estado se debe diferenciar de las formas de gobierno, distinción que según el autor nadie había hecho (Cfr. *Rep.* II, 2, 34). Las diferencias entre ambas formas son esenciales para la comprensión de la caracterización de las monarquías (despóticas, reales y tiránicas).

[202] Cfr. *Rep.*, V, 4, 178.

Distingue Estado y gobierno, identificando al primero con el poder soberano y al segundo como el aparato con el que se ejerce tal poder: "el estado de una República es cosa diferente de su gobierno y administración" (*Rep.* 2, 2, 34)[203].

Como para cada una de las tres formas de Estado - monarquía, aristocracia y democracia - existen tres formas de gobierno: monárquica, aristocrática o democrática, conjugando las mismas se llega al resultado de nueve posibles constituciones.

Este argumento doctrinal versa acerca de lo que hoy utilizaríamos para distinguir entre la titularidad de la soberanía y su ejercicio, donde un estado monárquico, que sigue siendo tal en cuanto estado, puede ser gobernado democrática o aristocráticamente según que el rey se sirva de un número restringido de privilegiados para ejercer el propio poder o le confiera indiscriminadamente cargos o funciones a los humildes y a los grandes sin establecer privilegios para nadie. La monarquía aristocrática o la democrática no son formas de gobierno mixto, son pura y simplemente formas distintas de monarquía.

El término "gobierno" indica la manera en la cual el poder es ejercido. El gobierno puede ser asumido de forma legítima, despótica o tiránica de acuerdo con la relación fáctica del soberano con las leyes y los súbditos. También es conferido, asumiendo la forma monárquica, aristocrática o democrática, conforme la participación de los súbditos en los cargos públicos. Esto produce gran variedad de formas de gobierno.

En la reflexión bodiniana, un Estado monárquico puede tener un gobierno popular, si el monarca permite que todos los ciudadanos participen de las magistraturas y de los cargos públicos, o un gobierno aristocrático, si se permite sólo la participación de un

[203] Cfr. Marocco Stuardi, Donatella, "La teoria delle forme di stato e di governo nella "République" di Jean Bodin", en *Il pensiero politico*, anno XI, nº 3, (Firenze, 1978), 321-344. Isnardi Parente, Margherita, "Jean Bodin su tirannide e signoria nella "République", en *Il pensiero politico,* anno XIV, nº 1, (Firenze, 1981) 61-77.

pequeño grupo - los más ricos, sabios, los más virtuosos-; del mismo modo, el Estado aristocrático puede ser gobernado de forma democrática o aristocrática; y el Estado democrático puede tener un gobierno democrático o aristocrático. Esto sin contar aún la posibilidad lógica, no ejemplificada por Bodin, de la existencia de un gobierno monárquico para cada uno de los tres Estados. Así, esa variedad de formas de gobierno ha inducido a error a aquellos que mezclaron las Repúblicas, sin darse cuenta de que el Estado de una República es diferente de su gobierno y de su administración.

El Angevino ha afirmado como principio, la inconmesurabilidad de las formas de la República en razón de la unidad de la soberanía, sin embargo, como se explicó más arriba, esto no quiere decir que de hecho la única soberanía suprema no pueda ser, y de hecho sea, compartida o participada de diversos modos: estos modos determinan las formas de gobierno. Así, un monarca –soberano absoluto– sin perder la soberanía plena de hecho la delega o la participa en algunos mejores, de donde se sigue una República monárquica con gobierno aristocrático.

Bodin prefiere la monarquía legítima, de la que procede la mayoría de sus ejemplos. Es ella la que más se acerca a su principio de armonía. Partiendo del presupuesto de que Dios dispone de todas las cosas por medio de los números, este principio de la armonía es obtenido desde una estructura platónico-pitagórica de carácter numérico, rasgo tributario de la teología política como del carácter renacentista del autor. Tanto la concesión de oficios como la administración de la justicia han de orientarse por el principio de la justicia armónica (*justice harmonique*), que debe penetrar la vida entera en el Estado.

El republicanismo de Bodin se basa en la búsqueda del mejor sistema político. Si bien conceptualmente sus teorías permiten la teorización de varios tipos de Repúblicas, el mejor régimen sigue siendo para él una monarquía legitimada por la naturaleza. Su propósito será basar este discurso filosóficamente. Se puede decir que es por sus raíces naturales, por la virtud dinástica de los

príncipes, por las instituciones que gobiernan este régimen, por la relación de lo Uno a lo Múltiple, que se establece a la monarquía real como un reflejo del gobierno divino.

Como la monarquía legítima puede ser hereditaria o electiva, es necesario elegir el mejor proceso. Los desórdenes que preceden a la elección papal, las dificultades encontradas en la elección de los reyes de Polonia, las múltiples crisis de sucesión en la historia de Roma, Alemania y otras Repúblicas, son las razones por las que desestima el proceso electivo.

Entre las desventajas están la amenaza constante de anarquía después de la muerte del rey; el riesgo de que el patrimonio público se convierta en propiedad privada del monarca, pues, sabiendo que sus descendientes no lo disfrutarán, pasa a sacar el máximo provecho de él; el peligro de tener una elección fraudulenta con la victoria de alguien indigno del trono; el problema de que el más virtuoso entre los pretendientes al trono casi nunca vence; el riesgo de que el electo sufra un atentado por parte de los derrotados; y, principalmente, el hecho de que en una elección pueden surgir diversas facciones, provenientes de los varios pretendientes al trono, que acaban dividiendo el reino y provocando a menudo una guerra civil.

Ya en una monarquía hereditaria, esos inconvenientes desaparecen. El gobierno está totalmente orientado hacia el bien público, pues el monarca sabe que su reino no es pasajero y debe ser transmitido a sus descendientes. Entonces, él cuidará del patrimonio público con ahínco y dedicación, como el padre de familia cuida de su propia casa. El peligro de revueltas también disminuye, porque la sucesión trae la reverencia de generación en generación, necesaria para asegurar la estabilidad de la República.

Bodin venía a consolidar las bases de una monarquía que ya había comenzado a afirmarse en el reino francés[204]. Su obra es una

[204] Sobre la fundamental aportación de los autores franceses al fortalecimiento de la monarquía en Europa, ver el trabajo de Beaud Olivier, 1994. *La puissance de l'Etat*, Paris: PUF.

respuesta a la crisis social, religiosa e institucional que sufría su país. Pero el escenario de sus enseñanzas no se ciñe a la monarquía francesa, tiene pretensiones de alcance universal.

A modo conclusivo de las consideraciones efectuadas hasta aquí, Ya en sus primeros escritos Bodin propone su programa de las tres historias: humana, natural y divina. Programa que persigue consistentemente en tres de sus obras mayores: el *Methodus*, el *Theatrum* y el *Colloquium*. Existen temas que los reitera como la armonía, la iluminación, el intelecto (agente y pasivo), la relación entre lo finito e infinito; la cuestión del libre albedrío, tanto humano como divino.

También hemos notado una evolución en su pensamiento: por ejemplo entre el *Methodus* y la *República* su visión de los componentes de la soberanía, su concepto clave en las esferas relativas a la ley y la política, fue alterado sustancialmente. Lo mismo, en sus obras más antiguas, sus ideas sobre la relación entre razón y voluntad, la materialidad o no del alma; la diferencia entre creación y generación respecto del origen del mundo también sufrieron cambios.

Bodin mismo insistió en su propia originalidad. La idea del Estado como una entidad diferenciable tanto del gobernante como de los gobernados, el sentido de las leyes y constituciones como fenómenos sociales, su eventual posición de la composición del alma, entre otras cosas, fueron destacables, pero sobresale principalmente su habilidad para extraer y procesar múltiples elementos desde un "mosaico de contextos[205]" .

Su método dialéctico fue ramista, pero su acervo fue incluso más amplio: civilistas clásicos, canonistas, historiadores, teólogos, y escritores de múltiples disciplinas. Este método desarrollado en las escuelas de teología y filosofía académica, comenzó a utilizarse también en estudios jurídicos para la interpretación de las leyes romanas. El trabajo de Bartolo de Sassoferrato, que utilizó este

[205] Lloyd, *ob. cit.* 258.

método interpretativo, se convirtió en el modelo de la aplicación del derecho romano a situaciones contemporáneas. Su principal preocupación era interpretar y adaptar la jurisprudencia romana a los requisitos legales introducidos por las nuevas relaciones sociales, económicas y políticas. Hizo del comentario la forma literaria de una nueva manera de tratar y enseñar el derecho que surgió entre los jurisconsultos.

El gran aporte a la ciencia jurídica estará en dar una respuesta propiciando "la construcción de conceptos jurídico-políticos universales que fueran válidos para la reorganización requerida por la sociedad en crisis[206]". Vemos la esencia metafísico-jurídica de la soberanía, que refleja la ordenación de lo Múltiple a lo Uno y le recuerda a Bodin que el pueblo soberano no puede ser de hecho el titular de la República. Existe para él una imposibilidad real del "Estado popular", pues llevaría a que el poder soberano implicase división, y las personas no pueden obedecer y mandar al mismo tiempo. La familia constituye el elemento primario de la organización social y a su vez el conjunto formado por los jefes de familia representa a la comunidad política de los ciudadanos. El ciudadano no tiene derecho a participar activamente en la vida pública por el sólo hecho de ser tal (ya que no hace a la esencia del mismo) sino que esta prerrogativa la ejerce como un privilegio otorgado según los casos, por el legítimo y único detentador de la soberanía, y se configura por la relación de mando y obediencia, siendo ésta el principal deber que lo constituye en cuanto tal, y el principal privilegio del cual gozan, la posibilidad de ejercer todas las magistraturas y recibir los beneficios que el soberano crea conveniente otorgar para cada uno de ellos.

Es claro que el *status* social establece diferencias entre los ciudadanos y que su participación en la vida pública es desigual. La igualdad de derechos, no es realizable porque los mismos son privilegios y la igualad de los privilegios representaría su

[206] Bravo Gala Pedro, *Estudio Preliminar… ob. cit.* XIV.

desaparición. Tan utópica parece ante los ojos de Bodin la igualdad política, que considera que, aunque Platón se haya esforzado por hacer que los ciudadanos de su República fuesen iguales en derechos y en prerrogativas, no tuvo otro recurso que dividirlos en tres estados, a saber: guardianes, guerreros y labradores. Lo cual demuestra que no hubo nunca República alguna, verdadera o imaginaria, aun la más popular que se pudiera crear, donde los ciudadanos fuesen iguales en todos sus derechos y prerrogativas, sino que siempre algunos tuvieron más o menos que otros[207].

El Angevino sigue a Platón cuando concluye que la destrucción de las Repúblicas proviene del desorden y la falta de armonía que reflejan los números y las proporciones. A través del análisis de la *República* y el *Timeo* de Platón, y de su convicción de que así como Dios es quien ha integrado la naturaleza de todas las cosas con maravillosa sabiduría, también ha circunscrito cada Estado numéricamente y la armonía es la fuerza y el poder de la República. (Cfr. *Rep*. IV, 2, 87). Tal armonía se vincula con la "polivalencia" de la justicia, la cual, según Aristóteles, es distributiva y conmutativa. Ambas tienen una expresión matemática: "geométrica" y "aritmética", respectivamente; también política: justicia geométrica se vincula a la aristocracia y la aritmética a la democracia. El Angevino, sin embargo, sostiene que ningún griego ni latino ha prestado atención a una tercera forma de justicia: la justicia armónica que combina ambas y que es la que hace mejor al Estado de la República[208]. Esto es congruente con su teoría de la unidad de gobierno. Lo que puede combinarse son los "Estados" o modos en los cuales se ejerce el imperio y la jurisdicción. En este sentido, la mejor forma del Estado es la "monarquía real" dado que defiende

[207] *Rep.* V, 2, 60; y VI, 5, 147.

[208] La monarquía, no debe adoptar la "justicia conmutativa o aritmética", que es el principio del Estado popular, que distribuye las funciones indistintamente a todos los ciudadanos. Tampoco adoptará la "justicia distributiva o geométrica", que es el principio de las aristocracias, que sólo conceden privilegios y cargos en consideración de las personas. El Estado monárquico, cuyo modelo es la monarquía francesa, debe preferir los principios de la "justicia armónica" donde se mezclan las ventajas de las dos tendencias anteriormente citadas y donde encuentran su sitio, nobles y villanos, ricos y pobres, clérigos y laicos.

una forma de gobierno obediente a las leyes de la naturaleza, la libertad natural y la propiedad privada.

La monarquía real expresa el principio de la armonía en la distribución de los cargos públicos, la administración de la justicia y en la estructura de toda la sociedad. El rey sabio gobierna armónicamente y distribuye los oficios considerando las virtudes de los nobles y plebeyos, los ricos y los pobres, aunque considerando realistamente que los nobles tienen algunas ventajas sobre los plebeyos. Lo mismo ocurre en el "oficio de la magistratura": los magistrados deben combinar experiencia legal y atención a la equidad.

De acuerdo con su evaluación fáctica respecto de la existencia de demasiadas leyes en Francia, Bodin subraya la necesidad de la prudencia de los magistrados en su aplicación. El ideal de la República es una armonía placentera de todos los sujetos entre sí, y de todos ellos con el príncipe soberano quien representa la unidad, la fuente de toda fuerza y poder.

Respecto de las formas de gobierno, no se debe olvidar que el foco es predominantemente jurídico: se trata de ver las causas del cambio de forma de gobierno. Tengamos presente que toda la elaboración doctrinal de Bodin sobre formas de Estado y Gobierno, tiene una gran trascendencia para el derecho constitucional argentino. En el orden jurídico de nuestro país, la doctrina ha desarrollado esta distinción, ya desde la perspectiva del Estado moderno. En tal sentido, el Estado es la institución de las instituciones y en él residen el poder y la soberanía que se manifiestan mediante los actos de sus funcionarios que componen el gobierno. A primera vista, parecería que el gobierno fuera solo el ejecutivo (la administración pública en sentido lato), pero en el sistema constitucional argentino, el gobierno está constituido por los tres poderes del Estado (ejecutivo, legislativo y judicial), de un modo similar al esquema constitucional norteamericano.

CAPITULO V: ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL CONCEPTO DE SOBERANÍA

Para abordar el concepto de soberanía bodiniano es necesario según el método adoptado, estudiar los antecedentes históricos más relevantes. A su vez, debemos situar el análisis de nuestro autor en el contexto intelectual en el que este alcanza su especial importancia. El Angevino se encuentra entre la concepción clásica de soberanía –identificación entre ostensión y ejercicio del poder político- y la moderna – separación entre ostensión y ejercicio-. Por ser un tema tan vasto me he limitado a estos autores, lo que no quita que haya habido otros de gran influencia.

Con respecto a los antecedentes históricos con los cuales partiré, tomo sólo algunas nociones fundamentales aportadas por la antigüedad clásica en la persona de Platón y Aristóteles, para luego adentrarnos en la Edad Media, momento en que comienza a gestarse la idea del poder soberano tal como lo desarrollará luego con una sistematización apropiada Jean Bodin. Considero relevante hacer hincapié en la figura de dos célebres tratadistas de la época medieval: Marsilio de Padua y Nicolás Maquiavelo, ambos fueron decisivos en la gestación de la noción de soberanía del pueblo por un lado y en el surgimiento de la concepción de Estado como portador del poder, por el otro. Estas ideas sentarán las bases que luego nuestro autor en los *Seis Libros de la República* retomará para sistematizar su teoría.

LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA: PLATÓN Y ARISTÓTELES

En vano buscaríamos en la antigüedad greco-romana una elaboración del concepto de soberanía; posiblemente en esta época histórica, el aspecto que más se desarrolla es el de poder externo, es decir, la independencia de la comunidad y la *suprema potestas* de posibles amenazas de otras comunidades. Los clásicos autores que comentaremos, Platón y Aristóteles, dan cuenta de ello.

En primer lugar, si nos remitimos a la obra de Platón, particularmente a la *República,* podremos notar que en su concepción se ubica una República ideal, donde el rey goza de un poder supremo. La función de gobierno es detentada por los guardianes, que están representados por los reyes filósofos:

> A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente existen, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano (…)[209].

Su voluntad es la suprema ley, porque los filósofos son los conductores de la ciudad. Siguiendo este criterio, las normas jurídicas quedan reducidas a un número mínimo y regulan sólo temas fundamentales. Todos los demás aspectos que hacen a la organización de la comunidad y a la conducción del Estado quedan sujetos a la decisión discrecional de los reyes filósofos. Ellos resolverán, ejerciendo la virtud de la sabiduría y la prudencia, cuál es la mejor solución para los problemas que se planteen. Estos gobernantes filósofos no necesitan ninguna restricción porque son una mezcla de sabios y justos. Incluso podríamos afirmar que para Platón el soberano no sólo debería detentar la potestad de cambiar las leyes a su antojo, sino que también debería poder transgredir la ley escrita o consuetudinaria para actuar de manera más justa, más útil o más bella, gobernando como el capitán de un barco que tiene su ciencia por ley[210].

Estos supuestos hacen pensar que el filósofo-rey que plantea Platón está por encima de las leyes. La calidad del gobernante prima por sobre el imperio de la ley:

---

[209] Platón, *República, ob. cit.* Libro V, 473d.

[210] Cfr. Romilly Jaqueline, *La ley en la Grecia Clásica,* (Buenos Aires, Biblos, 2004), 136.

> Sócrates: Pretender que se gobierne sin leyes resulta un tanto duro de oír (...). El extranjero: Lo mejor es que imperen no las leyes sino el hombre real dotado de sensatez. ¿Sabes por qué? (...) La ley no podría jamás abarcar con exactitud lo mejor y más justo a un tiempo y prescribir así lo más útil para todos[211].

Esta tensión se presenta y dirime a favor del arte del gobernante por sobre el imperio del gobernar atento a la legislación exclusivamente. En la *República,* el fundador de la Academia, pone su acento en la tarea del gobernante y soslaya el tratamiento de las leyes como reglamentos "inútiles" en el caso del mal gobernante, o "innecesarios" para quienes por naturaleza realizan su *areté.*

> No creo yo que en una ciudad, bien o mal gobernada, el verdadero legislador debe ocuparse de leyes y reglamentos semejantes; en la primera son inútiles y nada se gana con ellos; en la segunda, están al alcance de cualquiera y se desprenden en una buena parte de las costumbres tradicionales[212].

Y es que fuera del imperio de la ley, existen circunstancias y contingencias que ni el más avezado legislador puede contemplar. La ley adolece de una rigidez insalvable desde su origen. Es decir, no existe aquella ley que recoja en su letra todas las variaciones posibles de la conducta humana. En consecuencia, no existe ley que por sí sola propicie justicia, orden y bienestar en toda circunstancia.

Ahora bien, sucede que la experiencia denota que no es fácil reunir en una misma persona el poder y la sabiduría. Dado que la malicia de los tiempos vividos impide realizar aquel modelo ideal, Platón propone en *El Político* un régimen adaptado a las circunstancias, en

---

[211] Platón, *El Político*, (Madrid, Gredos, 1992) 294a y b.

[212] Platón, *La República*, 427a.

cuya modulación las leyes vienen a desempeñar un papel importante en el gobierno de la ciudad[213].

El político es aquel que tiene a su cargo la ordenación concreta de las conductas en la *polis* y, a diferencia del gobernante filósofo, ya no necesita poseer la sabiduría, sino una recta opinión asegurada por las leyes[214]. Así, es preferible la soberanía de la ley que el gobierno monopólico de un rey imperfecto.

Como en el mundo terrenal no existe un rey ideal, no habrá tampoco una República que lo sea. En ausencia de ese rey, Platón considera que es necesario que la ley tome el lugar privilegiado del gobierno. Hasta tal punto se decide a favor de la soberanía de la ley, que la declara como el principio más justo. La ley se vuelve el intermediario entre el mundo de las ideas y el de los humanos y representa lo que más se le aproxima, a condición de que sea establecida.

En *Las Leyes,* el autor exalta el carácter pedagógico del legislador en beneficio de la colectividad. En esta obra, las leyes y la labor legislativa cobran vigor como vehículos de la *paideia*. El rol del político se sitúa en un plano de igualdad con la función de la legislación, pero antes bien, esta impronta a favor de la ley requiere de una base ampliada de instrucción de los ciudadanos de la comunidad[215].

En tanto que en la *República* se le exige al tercer estamento el conocimiento de la técnica de su oficio, y sólo se inicia en el proceso de la *paideia* a los guardianes y a quienes finalmente puedan convertirse en filósofos gobernantes, en las *Leyes* todos los colonos deberán recibir igual educación básica para poder ejercer un rol activo en el ámbito del acontecer político.

---

213 Cfr. Lalanne, Julio, "¿Gobierno de la ley o gobierno de los hombres?: el problema en Platón y Aristóteles", *Prudentia Iuris, 79*. (Buenos Aires 2015) 298.

214 Platón, *El Político,* 309c.

215 Platón, *Las Leyes* en Obras Completas, tomo IX, (Madrid, Medina y Navarro Editores, 1872).

En cuanto a Aristóteles, es sumamente conocida su clasificación de las posibles formas de gobierno desarrolladas en su obra *La Política*. En esta clasificación, se atribuye el poder soberano a uno (monarquía), a pocos (oligarquía) o a muchos (democracia)[216]. Es justamente la localización del poder soberano el que define la *politeia* de un determinado Estado.

Sería injusto que el poder supremo cayera en las manos de un tirano y en tal sentido Aristóteles sostiene que habría menos riesgo de que el ejercicio del poder soberano se degenerara si ese poder se les adjudica a muchos ciudadanos. El hecho de que Estagirita otorgue al pueblo la capacidad deliberativa implica conferirle el poder de la República, puesto que para el filósofo, la esencia de la soberanía consiste precisamente en detentar la potestad de deliberar y decidir.

Más adelante Aristóteles defiende, al igual que Platón, la soberanía de la ley, sosteniendo que tiene la ventaja suprema de no conmoverse ante las pasiones. Cuando se refiere a la ley, el filósofo hace referencia a leyes racionales. En lenguaje aristotélico, esto significa que las leyes deben ser justas, buenas y útiles. Las leyes verdaderamente buenas y útiles deben ser soberanas y el magistrado (sea uno solo o varios hombres) no debe ser soberano más que en el caso de que las leyes no puedan explicarse fácilmente de una manera precisa y categórica. Este principio, que luego se transformará en una tradición, afirma que el buen gobierno es aquel que rige siguiendo las leyes. El texto de Aristóteles expone el problema en forma de dilema: "¿Es más conveniente ser gobernados por el mejor hombre o por las mejores leyes?[217]".

Afirman Bobbio y Bovero que, para el Estagirita, la ley no tiene pasiones, las cuales necesariamente se encuentran en todo hombre. Sea por su origen (derivada inmediatamente de la naturaleza o mediatamente por la tradición o por la sabiduría del gran

[216] Aristóteles, *La Política*, (Madrid Gredos, 1988), L. III, 1279a, 7.

[217] *Ibíd.*, L. III, 1286 a.4.

legislador), o bien por su duración en el tiempo, la ley queda como el depósito de la sabiduría popular o de la sabiduría civil que impide los cambios bruscos o las prevaricaciones de los potentes. El contraste entre las pasiones de los hombres y el desapasionamiento de las leyes es el fundamento de la identificación de la ley con la voz de la razón, que es el principio y el fin de la teoría del derecho natural de la antigüedad hasta nuestros días[218].

En Aristóteles es crucial la noción de autarquía como nota definitoria de la comunidad política, pues tanto el régimen político como la ley son formas dinámicas ordenadas a la autarquía o perfección, que opera como fin[219].

Según la clasificación de Lamas, la materia de la que está hecha y se hace la *polis* (*ex qua*) es la comunidad o el pueblo; la materia *in qua* está representada por los hombres como sujetos racionales (personas) que ónticamente sustentan la realidad de la *pólis*; y la materia *circa quid* es la realidad espacial (en especial, el territorio) y las demás realidades físicas o materiales (recursos naturales y económicos). La causa eficiente próxima e inmediata es la *homónoia* (concordia política), entendida como amistad utilitaria, natural y objetiva, en torno de las cosas necesarias para la vida humana[220].

La ley, explica Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, es producida por la más alta especie de prudencia llamada arquitectónica y ordenada al bien común político cuya nota es esencial[221]. La ley debe guiar al soberano en tanto que el rol del magistrado es buscar su aplicación a cada caso concreto. De esta forma, es siempre preferible que gobierne la ley y no un hombre que puede devenir en tirano.

Respecto a las formas de autoridad, oponiéndose, sin duda, a Platón, considera que, al contrario de la doméstica y de la

[218] Bobbio Norberto y Michelangelo Bovero, *Origen y Fundamentos del Poder Político*, (México, Grijalbo, 1984) 31.

[219] Aristóteles, *Política*, 1252b 7-1253a 3; 1253a 26; 1275b 19; 1280b 5 y ss.; 1291a 8; 1326b 2 y ss.

[220] Cfr. Félix Lamas, Adolfo, *La Concordia política*, (Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1975).

[221] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, (Madrid, Gredos, 1993) 1141b 24-25.

despótica, la autoridad política se ejerce sobre hombres libres e iguales (1255b 16 y ss). Precisamente por ello, tal imperio es más noble y está más de acuerdo con la virtud que el mando despótico (1333b 26).

En cuanto a la noción de ciudadano en el régimen mejor, es quien elige gobernar y ser gobernado alternativamente en vista de la vida virtuosa (1283b 42), pues si los hombres son semejantes entre sí, es noble y justo que se turnen en el gobierno (1325a 7).

Vemos así cómo en la escuela clásica existe una concepción que afirma el poder como una función ordenadora y directiva, de presencia necesaria a la vez que de signo axiológicamente positivo, a través del establecimiento y el ejercicio de la ley y en general del derecho.

LAS NOCIONES DE SOBERANÍA EN EL DERECHO ROMANO

En la concepción bodiniana se ve un gran influjo del derecho romano, especialmente en el estudio de las leyes *de majestate* y el privilegio *princeps legibus solutus.* Los romanos fueron ajenos al concepto moderno de soberanía: quizás por su sentimiento de superioridad, Roma no requería que ningún otro poder foráneo la reconociera. Sin embargo, es importante porque el Imperio nos ofrece nociones como la de *majestas*, *potestas* e *imperium,* que guardan una cierta semejanza con nuestro concepto, pero que no hacen más que reforzar la idea del Imperio Romano, con su poderío civil y militar.

Como afirma Chamie, una de las piedras angulares de las reconstrucciones del derecho público romano es el concepto de *imperium* (y junto con este el de *auspicium*), suma de poderes cuyo titular es el supremo magistrado republicano, poder soberano,

unitario, originario, inicial y potencialmente ilimitado, vinculado al poder del antiguo monarca[222].

Mommsen indica que *imperator* era todo magistrado superior en cuanto poseedor del *imperium,* que designa de modo general su potencia, empleada por excelencia o con mayor frecuencia para expresar el poder militar. En la evolución del término, se redujo al poseedor de la victoria, el vencedor era el *imperator*, detentador del *imperium militae*[223].

El *imperium* contiene en sí una plenitud de poderes soberanos, relacionados con el hecho de que el magistrado no estaba obligado a observar el derecho objetivo de la *civitas*; las modalidades del ejercicio de la actividad del magistrado estaban sujetas a su valoración discrecional, y éste se encontraba constitucionalmente ubicado por encima del *ius civile*.

Además de *imperium,* el soberano posee *iurisdictio*, mientras una ley no haya vinculado con anterioridad la potestad administrativa del magistrado, este es libre de proferir, en virtud de su potestad, todas las decisiones que considere. Sobre esta relación, está construido el edificio del derecho público romano.

A ciertos representantes con competencias limitadas, se les otorgaba *potestas* que al presentar ciertas disputas se resolvían acudiendo a la máxima *par maiorve potestas*. También se le confiere el *ius belli ac pacis*, es decir, el derecho a decidir sobre la guerra o sobre la paz, amén del concertar tratados internacionales, lo que supone garantizarle la total dirección de la política exterior y de la diplomacia internacional.

En cuanto a los títulos, se ha visto cómo Octavio (63 a.C. – 14 d.C) en virtud de la abrogación testamentaria de César, había tomado su nombre y más específicamente el apelativo de *imperator*, nombre

---

[222] Chamie, José Félix, "Imperium e Imperator. Origen del poder y sus proyecciones modernas", *Rev. Derecho Privado* Nº 21, 41-57.

[223] Mommsen, Theodor, *Disegno del Diritto Pubblico Romano*, (Milán, Biblioteca Giuridica Contemporánea, 1864) 230.

que servía para designar la titularidad de un *imperium* extraordinario, de acuerdo con los precedentes republicanos.

En la época del dominado, el emperador es la única fuente creadora del derecho y aparece en situación preeminente respecto al ordenamiento jurídico, estas instituciones serán fuente directa en las elaboraciones doctrinales del Renacimiento respecto a la terminología utilizada para designar el poder soberano[224].

Al hablar del principado, Burdese comenta que ya en el año 19 a.C. se le confiere a Augusto una máxima *potestas* para atender a la reestructuración de las leyes y de las costumbres, *potestas* que no quiso aceptar según atestiguan las *res gestae*, si bien de hecho la ejercitaba presentando a los comicios propuestas de leyes restauradoras de las costumbres y vigilando su ejecución con arreglo a las facultades que le confería la tribunicia *potestas* que de suyo comportaba el ejercicio de tales actividades[225].

La posición jurídico-constitucional del príncipe, se consolida con el concepto de la *auctoritas*, utilizada por el mismo Augusto en sus *res gestae* para calificar el nuevo status por él asumido a partir del año 27 a. de C. Así se proclama superior a todos por la *auctoritas,* aunque igual en *potestas* a los que fueron colegas suyos en la magistratura[226].

Mientras que *potestas* indica el poder propio de la magistratura, *auctoritas* contiene un pleno significado jurídico-constitucional. Explicando mejor estas dos nociones, de gran valor doctrinal para Bodin, se distingue en la República romana el *ius* -objeto de la *auctoritas*- de la *lex,* fruto de la *potestas*[227]. La primera se refería a la conveniencia de una determinada posición de fuerza según el criterio prudencial de los expertos (el *responsum* o la *sententia*), ya

[224] El dominado se extiende entre el 235 d. C. - 476 d. C. siendo la última fase despótica de gobierno en el antiguo Imperio romano, después del periodo conocido como Principado, que se inició en 27 a. C.

[225] Burdese, Alberto, *Manual de Derecho Público Romano*, (Barcelona, Bosch, 1972) 192.

[226] *Ibíd.* 199.

[227] Cfr. Bodin, Jean, *Rep.* I, 5.

sea por parte del Senado en el ámbito público como por los jueces autorizados para resolver una controversia –*iuris prudentes*– en el ámbito privado, que no se imponían por potestad sino por el ímpetu de la *auctoritas*. La *lex*, por el contrario, es consecuencia de un puro acto de potestad[228].

El término *auctoritas* –de origen muy remoto– deriva, de otro sustantivo, *auctor*, que procede del verbo *augere*, que significa aumentar, auxiliar, confirmar, ampliar, completar, apoyar, consolidar, dar plenitud a algo. Derivados de este verbo *augere* son también los términos *augur*, *augustus*. Mientras que *potestas*, proviene de *potis*, cuya raíz indoeuropea significa la idea de poder constituido.

En griego, *"despotes",* es el amo de la casa; de donde deriva la palabra castellana "déspota". Tanto el magistrado, como el *pater familias* o el *dominus*, están revestidos de potestad, no propiamente de autoridad. Bodin se concentra en profundizar estas nociones del derecho romano, ya que verá en ello la mejor manera de prepararse para la vida pública. Incluso escribirá tratados que serán quemados después de su muerte, según su testamento. Entre los títulos encontramos, *De imperio, Decretis, De iurisdictione, De legis actionibus, De iudicis*, todo lo cual indica que sus preocupaciones se concentraron en las instituciones romanas y en la jerarquía del poder civil. La idea de *iurisdictio, decretum, iudicium e imperium,* son frecuentes en su obra[229].

EL MEDIOEVO: LA JURISDICCIÓN COMO EXPRESIÓN DEL PODER

Aunque la noción de soberanía, bajo una formalidad política, se vincula al régimen absolutista, podemos hallar en el Medioevo

---

[228] Sobre esta distinción: Cfr. Domingo Osle, Rafael, *Auctoritas*, (Barcelona, Ariel, 1999), El concepto de soberanía, que sustituyó al romano de *maiestas*, cerró definitivamente la puerta de la teoría constitucional a la *auctoritas*. Consistente, pues, la soberanía en un poder exclusivo y excluyente que residía en manos del Príncipe.

[229] Cfr. Ribeiro de Barros, Alberto, "Bodin et le projet d'une science du droit. La Juris universi distributio (1578)"en *Nouvelle Revue du XVIe Siècle,* Vol. 21, Nªº 2 (2003), 57-70.

varios antecedentes de este concepto. En este sentido es interesante rescatar la noción de *jurisdictio*, como así también los aportes de Marsilio de Padua y Maquiavelo, dos figuras centrales en el tema que nos ocupa.

El término soberanía aparece por primera vez en el siglo XI en la obra de Beaumanoir: *Les coutumes du Beauvaisis,* en la cual se afirma que "chascuns barons est souverain en sa baronie[230]*".* Luego, durante toda la Edad Media este concepto está igualmente presente, si bien su significación como poder absoluto, viene expresada a través de términos tales como *dominium, imperium, potestas, maiestas,* entre otros[231].

Las luchas que engendra el persistente dualismo de potestades, Iglesia y Estado, hicieron que el concepto de soberanía se fuese elaborando paulatinamente para precisarse dar forma definitiva durante el Renacimiento. El Medioevo no concibió nunca un poder totalmente ilimitado, en el sentido de reconocerle al soberano una libertad absoluta en su accionar. La cuestión del príncipe temporal como *superiorem non recognoscens* se fue perfilando sobre todo a partir del s. XIII. El término "*superior*" significaba en ese momento padre o progenitor. Así, durante el siglo XIII, aparecen en algunos textos civiles y canónicos con sentido jerárquico: *magistratos superiores suos non accusat (Ordo iudiciaribus)*[232].

Por su parte, el término *sovrains* vendrá a señalar a aquel sujeto cuyo poder no depende de la voluntad de los súbditos[233]. Si bien superior y *superanus* del que deriva *sovrain* se originan en *super-supernus,* (aquello que está sobre otra cosa), "superior" no posee la

---

230 Philippe de Beaumanoir, *Coutumes du Beauvaisis*, (Paris, Salmon, 1900), T.II, 23-24, 262-265.

231 Pérez Luño Antonio, "Aproximación analítico lingüística al término soberanía popular", *separata de Derecho y soberanía popular, en Anales de la Cátedra Francisco Suárez,* 16, Universidad de Granada, 1976, 138- 39.

232 Cfr. Alonso, María Paz, *El Proceso Penal en Castilla, Siglo XIII-XVIII,* (Salamanca, Ed. Univ. Salamanca, 1982), 309.

233 Calasso Francesco, *I glossatori e la teoría della souveranitá,* (Italia, MilanGiuffrè,1957) 45-48.

significación técnico-jurídica del *sovrain* francés y que será el término que perdurará para designar esta idea de poder supremo.

Según Ernst Kantorowicz, el concepto evangélico del llamado "cuerpo de Cristo", de amplia difusión en Europa, llevaría posteriormente a la idea de los "dos cuerpos", que resultará capital en la gestación del concepto de soberanía. Para la constitución de un reino es necesario un rey que gobierne todo el cuerpo pues, así como un cuerpo físico necesita de una cabeza, el cuerpo místico del reino necesita del rey[234].

Para el autor, el carácter esencial que reviste este segundo *corpus,* se trasladará de la Iglesia a las entidades políticas modernas, es decir, a las monarquías nacionales que estaban en pleno proceso de conformación. En esta analogía el rey muere y, a pesar de ello, se puede declarar al mismo tiempo inmortal dado que es en esencia, la encarnación de un cuerpo político constante en el tiempo y en la variación de sus partículas individuales[235].

Sobre el origen religioso que podríamos encontrar en este concepto, el ensayo de Siegfried Van Duffel pone en consideración que el hecho de ver en un hombre o en un Estado el poder soberano proviene de imitar justamente ese poder infinito que existe en Dios[236]. En este sentido, la idea de soberanía tendría primeramente un origen de naturaleza religiosa; solo con posterioridad es secularizada por la modernidad.

También cabe mencionar que la Edad Media está marcada por una gran competencia jurisdiccional. Lo vemos desde la época de Bartolo (1313-1357), en la cual al poder jurídico-público, entendido en sentido amplio como *potestas de iure publico introducta*, se le atribuye, además de las actividades judiciales, un poder creador de

---

234 Cfr. Kantorowicz, Ernest, *Los dos cuerpos del Rey, un estudio de la teología política medieval* (Madrid, Alianza, 1985) 215-216.

235 Costa, Pietro, "La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías" en *Res Publica 17*, España 2007, 33-58.

236 Van Duffel, Siegfried, "Sovereignty as a Religious Concept", *the Monist,* Oxford University Press, 2007, vol. 90, n. 1, 126-143.

derecho *potestas legem condendi*[237]. El concepto de jurisdicción no sólo gana con ello nuevos perfiles, sino sobre todo una nueva función, dirigida, más allá de la tradicional conservación y exégesis jurídica, a una configuración jurídico-pública del derecho y del poder modificado.

Para los medievales, el Rey es soberano en tanto dueño de la más alta jurisdicción del reino. No hay otra instancia superior al nivel jurisdiccional que pueda comparársele; ni los nobles al frente de sus señoríos tienen plena autonomía judicial. Las inmunidades de que gozan, aún con mero y mixto imperio, quedan siempre bajo el control de la realeza. No hay que olvidar que uno de los cometidos más característicos del Rey medieval es el de administrar justicia. Conforme pasa el tiempo, a la par que crecen los llamados señoríos jurisdiccionales, el Rey necesita mantener al menos un cierto control sobre la justicia administrada en los señoríos o en las ciudades.

Esta función jurisdiccional se expresa también en una baja estima por el gobierno de las leyes, pues la figura del Rey como supremo lleva a una preferencia por la administración de una persona en el caso concreto sobre la legislación de carácter general. Es ilustrativo en este sentido el Tratado escrito por Egidio Romano, quien establece una distinción entre rey animado y ley inanimada concluyendo que "es mejor ser gobernado por un rey que por la Ley": *melius est bonus rex quam bona lex*, a raíz de que el Rey es intermediario establecido por Dios entre el derecho natural y el positivo[238].

---

[237] Bártolo, de Sassoferrato,*In primam Digesti veteris partia Comentaria*, 1589, Lib. II, p. 157, citado por Pietro Costa, *Iurisdictio: Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100- 1433),* (Milán,Giuffrè, 1969), 161 y ss.

[238] La obra *De Regimine principum,* fue escrita en 1285 por el preceptor de Felipe el Hermoso, Egidio Romano. Cercana al aristotelismo tomista, alcanzó gran difusión en la Baja Edad Media por la claridad de su exposición. En contraste con la defensa que hace el Aquinate de la monarquía electiva, Egidio considera a la hereditaria, (como no podía ser de otro modo en un tratado dedicado al príncipe francés), como la más perfecta.

Ahora bien, en la medida que el derecho positivo incorpora la ley natural, afirma el autor, las leyes ligan al rey[239]; pero, al mismo tiempo, está por encima de estas prescripciones positivas generales porque debe adaptarlas a las circunstancias particulares y actuar según la *aequitas* que, por lo demás, se trata del concepto fundamental para comprender la cultura jurídica medieval.

Como afirmamos al principio, el desarrollo del concepto se da principalmente por los conflictos ocasionados en la colisión de los poderes políticos y eclesiásticos, la llamada *plenitudo potestatis,* tema que aparece en el *Dictatus Papae* de Gregorio VII del año 1075, y posteriormente en Inocencio III.

Muchas de las atribuciones papales se legitiman en el poder de "atar y desatar" que se adjudican a San Pedro. Con esa aseveración se iniciará, por entonces, lo que se conoce como la "querella de las investiduras", que durará hasta el siglo XII y que enfrentará las pretensiones omnímodas del Papa con el recelo de los reyes y del propio Emperador con quien se disputará el *dominium mundi*. Ambos poderes, Iglesia e Imperio, manifiestan las mismas pretensiones de dominio sobre una comunidad universal y, por tanto, de exclusividad. En este sentido, parece conveniente recordar las repercusiones que entraña el cristianismo al romper la antigua unidad de la comunidad política[240].

El Papa Inocencio III se reafirma en la línea de su predecesor Gregorio VII, apelando para ello a su fuerte formación como teólogo y jurista especializado en Derecho Canónico. Para finales del siglo XIII, Bonifacio VIII refuerza esta doctrina, hasta que Felipe IV, rey de Francia (1286-1314), tras serias disputas con el pontífice, pone fin a la pretendida soberanía papal, en un episodio conocido como el atentado de Agnani. En este evento se captura al Papa, que había

---

[239] Romano Egidio, *De Regimine principum*, (Romae: Bartholomeum Zannettum, 1607) L. III, 2, 29.

[240] Ramiro Rico, Nicolás, "La soberanía", *Revista de Estudios Políticos 66,* (Madrid, 1952) 120: el autor observa cómo las características de la soberanía se dan en la realidad política europea medieval y posmedieval, encarnadas no en un reino sino en un poder: el de la Iglesia.

redactado la polémica Bula *Unam Sanctam* (1302) con el objetivo de someter a los reyes a su potestad[241]. En ese momento, el poder soberano del Papa es cuestionado desde la corte francesa por Juan de París en *De potestate regia et papali* (1302) y, particularmente, por los escritos de Marsilio de Padua y de Guillermo de Ockham.

Debido a esta disputa, Francia comienza a reclamar para sí un poder exclusivo, expresado en la fórmula *"rex in temporalibus superiorem non recognoscens"* (el rey en los asuntos temporales no reconoce superior) y "*rex imperator in regno suo"* (el rey emperador en su reino). Al finalizar estas disputas, se perfila la figura del príncipe como *legibus solutus* en relación con el poder coercitivo del derecho positivo, pero también *legibus alligatus* en cuanto ligado al poder directivo de la ley natural a la que se debe someter voluntariamente.

De modo que se consideraba la plenitud del poder de Cristo en el cielo, reflejada en la persona de su vicario terrestre. Las leyes, decretos y órdenes del Emperador provenían de Dios[242]. Señala Ullman que, para el eminente jurista Beaumanoir, la validez de una ley no depende de que el rey haya consultado con el gran consejo puesto que, todo lo que place al príncipe debe considerarse como ley. El rey, según sostiene Beaumanoir, era *souverain* con respecto a todos los hombres y, por esta razón, puede dictar leyes para el bien común y el provecho de todos a su placer[243]".

---

[241] Cfr. Bertelloni, Francisco, "Filosofía y teoría política en la Edad Media. (Modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino y Egidio Romano)" en *Anales de estudios clásicos y medievales* 1, 2004, 61-90 donde analiza detalladamente la influencia de esta Bula.

[242] Ullmann Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, (Barcelona, Ariel, 1983) 34.

[243] *Ibíd.* 148. Un caso que menciona es el de los juristas de la Universidad de Nápoles Marino y Andrés de Isernia, para los cuales el rey era un verdadero monarca cuyas leyes obligaban dentro de su reino no pudiendo oponerse nadie a este gobierno. Incluso llegaron a la conclusión de que el rey se hallaba excluido de la jurisdicción del Emperador, no era su súbdito, ambos eran "soberanos" dentro de sus territorios. Así también lo determinó Clemente V en un decreto *Pastoralis cura* de 1313, a raíz de un conflicto surgido entre el emperador Enrique VII y el rey de Sicilia Roberto el Sabio. Allí el Papa afirma+ que el rey es soberano, y por tanto no podía ser citado ante el tribunal de ningún otro rey (Cfr. p.187).

Así como la justicia es considerada el poder intermediario entre Dios y el mundo, entre la ley natural y la positiva, entre la razón universal y la particularidad de la *societas civilis,* el príncipe, en tanto *iustitia animata* o *lex animata*, personifica una idea que tiene un carácter a la vez divino y humano. Y, en la medida en que el príncipe se ha convertido en el vicario imperial de la justicia sobre la tierra, también se transforma en vicario de Dios, dado que la justicia aún se mantiene inseparable del Dios Padre.

La soberanía medieval coincide con el vértice de un orden jerárquico donde el soberano se sustrae de cualquier instancia superior y afirma su unicidad. Podríamos decir en otros términos que la *superioritas* del soberano medieval es relativa cuando se dirige hacia abajo y, en cambio, es absoluta cuando se dirige hacia arriba (desvinculada de los poderes dominantes).

Es importante destacar que durante este período toda soberanía terrena es considerada una representación limitada de una soberanía divina sobre el mundo. El monarca y la comunidad son, a la vez, sujetos de derechos y deberes políticos, y solo la unión de ambos produce un todo orgánico. Esto deriva en que la soberanía no es mero derecho, sino primariamente deber. Por ello, el poder de un gobernante, en lugar de ser absoluto, está limitado por determinada jurisdicción, y en cada transgresión a estos límites, la soberanía legítima degenera en tiranía[244].

EL FUNDAMENTO DEL PODER EN MARSILIO DE PADUA

Para fundamentar las ideas aportadas en la época medieval es conveniente considerar la doctrina de uno de sus principales exponentes: Marsilio de Padua (1275 – 1342) quien como afirma Sabine, "llegó como ningún otro tan lejos en la separación entre lo espiritual, religioso y lo jurídico[245]". Su contribución a la historia de la filosofía es la autosuficiencia del hecho político y del fundamento

[244] Cfr. von Gierke, Otto, *Teorías políticas de la Edad Media* (Buenos Aires, Huemul, 1963) 124.

[245] Sabine George, *Historia de la Teoría Política,* (México, FCE, 1998) 240.

autónomo del poder temporal, en una línea que no vuelve a aparecer hasta Maquiavelo.

Marsilio, quien ha sido uno de los más decididos partidarios de Luis II de Baviera en su conflicto con Juan XXII - la última gran querella entre el Pontificado y el Imperio-, desarrolla en su principal obra, *El Defensor Pacis* (1324), una teoría totalmente revolucionaria para su época, principalmente por afirmar que la comunidad política es autosuficiente por lo que no necesita de otros poderes ni para vivir ni para justificarse.

La obra *Defensor Pacis*, escrita en París el 24 de junio de 1324, está dividida en tres partes. En la primera, de 19 capítulos, el autor desarrolla las doctrinas referentes al concepto de *regnum,* origen y estructura de la sociedad civil y concepto de ley y tiempo, examina los diversos regímenes políticos, desarrolla la teoría de la unidad y exclusividad de la soberanía. La segunda, de 30 capítulos, está centrada en el análisis de temas como el poder eclesiástico, igualdad fundamental de todos los obispos, doctrina conciliar como respuesta al problema de la garantía de la fe, la crítica a la noción de la *plenitudo potestatis* pontifical. Y la tercera parte, de tan sólo tres breves capítulos, dedicada a recoger las principales conclusiones de la primera y segunda parte y explicar el sentido del título de la obra.

Su mayor contribución teórica radica en su defensa a ultranza de la independencia del Estado y la sumisión del poder espiritual a éste. De hecho, el motivo principal que anima todo su pensamiento jurídico y político se orienta hacia una crítica radical de la teoría de la *plenitudo potestatis* para afirmar el derecho y la autosuficiencia de la sociedad civil.

Marsilio quiere independizar la teoría política de cualquier instancia eclesiástica, y para ello el camino más rápido era destacar la autonomía y autarquía del poder temporal en orden a la organización de sus propios asuntos. En esta independencia del Estado respecto del poder espiritual radica la modernidad de su

noción, basada en una interpretación naturalista de la política que de alguna manera viene a preludiar a Montesquieu[246].

Para Marsilio, la Iglesia es el conjunto de fieles que creen en Cristo e invocan su nombre. En este conjunto de fieles, los sacerdotes han recibido poderes sacramentales, especialmente concretados en la celebración de la Eucaristía y en el perdón de los pecados; los poderes en orden a la estructura de la Iglesia como sociedad y al gobierno de los fieles residían sólo en los príncipes a quienes, incluso les corresponde el destino de los ordenados para desempeñar sus poderes sacramentales en una concreta comunidad.

Argumenta el autor que la causa principal de la división y los conflictos sociales está dada por la plenitud de poder que se autoconfieren los Papas, ejemplo de lo cual es la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII que afirma: "declaramos, pues, pronunciamos y definimos que es necesidad de salud de toda humana criatura estar sometida al romano pontífice[247]".

Por eso, en los apartados más extensos, Marsilio discute los comentarios de San Bernardo al texto del evangelista Lucas sobre las dos espadas[248] y concluye que Cristo, al mandar envainar la espada, dio a entender que no ordenaba a los apóstoles que defendieran la Iglesia con la espada y que "había hablado con significado místico[249]".

Como afirma Battaglia, el Estado es para Marsilio una perfecta comunidad en la cual todas las necesidades humanas deben ser

---

[246] Cfr. Truyol y Serra Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado,* (Madrid, Alianza, 1982) T. I, 385.

[247] Marsilio de Padua, *El defensor de la paz.* Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, (Madrid, Tecnos, 1989). En adelante *D.P.* Marsilio lo cita al Papa en II, XX, 358. Le interesa demostrar que "son falsas las afirmaciones, como aquella por la que el obispo de Roma se atribuye a sí mismo una jurisdicción coactiva suprema y universal, que con una metáfora llama espada temporal, sobre todos los gobiernos del mundo, comunidades y pueblos".

[248] Leclerc, Joseph, "L´argument des deux glaives, dans les controverses politiques du Moyen Age" en *Recherches de Science Religieuse*. XXI, 1931, 313.

[249] Marsilio de Padua, *D.P.*, II, XXVI, 453-454.

satisfechas[250]. En su tradición aristotélica, el autor ve la comunidad civil o política como la *communitas perfecta*, pues es capaz de satisfacer todas las necesidades de los ciudadanos en orden a conseguir una buena vida.

La doctrina de la soberanía popular se asienta en una actitud voluntarista, que se logra venciendo la dificultad que supone la pretensión pontifical de la *plenitudo potestatis,* pues la única causa eficiente del Estado es la voluntad del pueblo[251].

El poder legislativo radica primariamente en el pueblo que no representa a una parte de la *civitas,* sino que se identifica con ella; ese mismo pueblo constituye la *universitas civium;* en definitiva, solamente el éste es el verdadero, seguro y eficaz poder legislativo[252].

El planteo de Marsilio es que toda norma que implique un castigo terrenal corresponde a la ley positiva y deriva su autoridad de la promulgación humana. Este punto es central para su argumentación posterior porque de aquí se desprende la conclusión de que la enseñanza espiritual del clero no proviene propiamente hablando de un poder o autoridad, ya que carece de fuerza coactiva en esta vida, a menos que un legislador humano delegue tal poder. Fuera de estas leyes divina y humana no admite ninguna otra, pues considera que invocar una tercera genera confusión y desdibuja el ámbito del poder civil, único coactivo. Marsilio elude la expresión *lex naturalis* y las muy contadas ocasiones que dice *ius naturale* lo entiende como derecho positivo universal, como reglas de conducta

[250] Cfr. Battaglia Felice, *Marsilio da Padova e la filosofía política del Medio Evo*, (Firenze, Felice le monnier, 1928) 61.

[251] Cfr. Quillet, Jeannine, *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, (París, Vrin, 1970) 35.

[252] Cfr. García Cue, Juan, "Teoría de la ley y de la soberanía popular en el Defensor Pacis de Marsilio de Padua", en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época),* Nº 43 (Madrid, 1985).

en que han coincidido los diferentes pueblos y naciones a lo largo de la historia[253].

Respecto del gobernante, es sólo una parte del todo, por lo cual resulta inferior al conjunto. Está limitado por las leyes y su gobierno, será mejor cuanto más estrechamente se conforme con la voluntad del pueblo. Marsilio habla del príncipe como instrumento de la comunidad: "afirmamos que la causa eficiente primera es el legislador; la secundaria, que es, por así decir, instrumental y ejecutiva, es el príncipe[254]".

El príncipe debe ser el responsable de promulgar y garantizar el cumplimiento de la ley por parte de todos coactivamente. Además, tiene la autoridad para emitir juicios y prescripciones, y ejecutar todo lo que interesa al bien común y la justicia. También es el creador, controlador y regulador de las diferentes partes de la ciudad.

Desde el Libro I, que desarrolla el principio de la soberanía popular, Marsilio propone una teoría general del poder político independiente, aplicable a una ciudad, reino o imperio. El rey o la aristocracia son los legisladores porque gozan de una delegación temporal y revocable del poder legislativo. Al considerar al soberano como parte secundaria instrumental y ejecutiva del Estado, Marsilio es un precursor de la separación de poderes[255].

Se consideran como legisladores no en el sentido absoluto, sino en un sentido relativo, ya que deben su poder al primer legislador: el pueblo[256], sobre el que recae la potestad legislativa a través de

---

[253] Marsilio de Padua, *D.P.* II, XII, 238. Para el autor, no es inocente que algunos llamen derecho natural al dictamen de la recta razón y lo sitúen dentro del derecho divino, como su fiel reflejo en la naturaleza humana. Por el contrario, esta caracterización se asocia con la perversa intención de convertirse en intérpretes cualificados de ese derecho y en jueces de su efectivo cumplimiento, lo que permite resistirse a acatar el legítimo poder constituido.

[254] *Ibíd.* I, XV, 4,133.

[255] De Lagarde, Georges, *La naissance de l´esprit laique au déclin du moyen age*. T.III, (París, Nauwelaerts, 1970) 118.

[256] Capdevila, Nestor, "Empire et souveraineté populaire chez Marsile de Padoue", *Astérion* [En ligne], 7 | 2010, consultado el 21 septembre 2016. http://asterion.revues.org/1666. Considero que la concepción de pueblo para

asambleas primarias o representativas, mientras que el poder ejecutivo debe conformarse en una persona distinta, bajo un principio monárquico, con el consentimiento de la comunidad[257].

Esto hace que Marsilio tenga una interpretación unitaria y sólo racional de la soberanía, sólo puede haber un poder, el que hunde sus raíces en el pueblo y está en manos del príncipe. En definitiva, la preocupación de este pensador por la paz lo lleva a elaborar una teoría del poder con parámetros totalmente diferentes de los tradicionales y a dar por vez primera un fundamento secular al poder. Este pensamiento tan heterodoxo llevó a que el Papa Clemente VI, cuando el 10 de abril de 1343 anunció la muerte de Marsilio, lo calificara como "el mayor hereje jamás conocido".

Según la teoría marsiliana, una comunidad política es autosuficiente y no necesita otros poderes ni para vivir ni para justificarse. La Iglesia sólo ha de cumplir una de entre las muchas funciones del Estado, siendo éste mucho más complejo, general y superior. Por tanto, la soberanía no viene de Dios sino del pueblo, y sus fines han de ser buscar el bienestar de los ciudadanos. Desde estos planteamientos colige que la autoridad es un patrimonio exclusivo del Estado y la ley humana presenta una naturaleza distinta de la divina, la cual únicamente tiene sentido en el mundo sobrenatural. Con ello, como afirma García Gestoso, "se abre una nueva manera de entender la ley y el derecho, pues se están estableciendo las primeras ideas doctrinales relevantes en torno a una justificación totalmente secular del poder político, que serán desarrolladas a partir del Renacimiento[258]".

Marsilio es en el sentido de una aristocracia, es decir como un grupo selecto de la sociedad, así se entendió hasta fines del antiguo régimen.

[257] Marsilio de Padua, *ob. cit.,* I, XV, 73.

[258] García Gestoso, Noemí, "Sobre los orígenes históricos y teóricos del concepto de soberanía especial referencia a los seis libros de la República de J. Bodino", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Nº120 (Madrid, 2003).

LOS APORTES DE MAQUIAVELO A LA DOCTRINA DEL PODER

No puede entenderse la cuestión del nacimiento del Estado moderno sin hacer mención a Nicolás Maquiavelo (1469-1527). Se presume que el florentino conocía la obra de Marsilio de Padua, tal como lo afirma Charles Benoist en su extensa obra sobre el pensamiento de este notable autor italiano[259]. Pues al confrontar a ambos pensadores, podemos encontrar notables similitudes, como por ejemplo el no recurrir a un orden o a una ley superior para justificar la existencia de la *civitas* o del principado y además, que encierran en el ámbito exclusivamente humano - secular- la organización de la vida en la comunidad política. Por ello es muy verosímil que *Defensor Pacis,* -obra que por primera vez expone la independencia absoluta del poder civil y la laicidad del Estado-, haya marcado el pensamiento del autor de *El Príncipe* (1532).

Debemos situarnos en el curso de la segunda mitad del siglo XV, época en la cual se desarrolla en Europa el Renacimiento, un movimiento cultural, literario y artístico, con hondas repercusiones sociales, religiosas, científicas y políticas, que transforma completamente la mentalidad del hombre medieval y que se extiende hasta el siglo XVI. Durante esta época, se despierta una ardiente pasión por las obras clásicas de la antigüedad greco-romana, cuya lectura y meditación le ofrecen al hombre una visión distinta de sí mismo y del mundo.

En este contexto se inserta Nicolás Maquiavelo, nacido en Florencia en 1469. A los 29 años lo designan como secretario de la Señoría, para luego ser colocado en la segunda Cancillería de los Diez, cargo que desempeña desde el año 1498 hasta 1512, época de la caída de la República y del retorno de los Médicis al gobierno de la ciudad. Maquiavelo vive en el momento más difícil de las guerras de Italia que se inician en 1494. Su obra principal, *El Príncipe,* combina una superficie tradicional con un centro revolucionario. Como género

[259] Benoist, Charles, *Le maquiavelisme, avant, pendant et après Machiavel*, (París, Plon, 1907) 330.

literario, esta obra se enmarca en los llamados "espejos de príncipes", es decir, en los manuales didácticos para monarcas que les enseñan a administrar los territorios bajo su mando, los cuales se venían escribiendo desde la antigüedad con un período de gran fecundidad en la Edad Media, destacándose *El cortesano* de Baltasar Castiglione (1528) y *La educación del príncipe cristiano* de Erasmo de Rotterdam (1516), cuyo destinatario sería el futuro emperador Carlos V[260].

De este modo, *El Príncipe* viene a ser un manual de instrucciones del uso de la política para aquellos príncipes con ejércitos y ambiciones de conquista, una guía breve en la que Maquiavelo nos da las claves de cómo ganar el poder y cómo mantenerse en él, en un contexto político tan convulso como el de la Italia fragmentada del Renacimiento, con ese mosaico de pequeños Estados que España y Francia se disputaban constantemente. Es también un tratado de filosofía política y moral, con un trasfondo humanista, que trae el pensamiento de autores admirados por el florentino, como son Cicerón, Séneca o Tito Livio.

La obra se inicia distinguiendo que los cuerpos políticos pueden ser de dos tipos: principados (un modelo que hoy asociaríamos con un régimen de monarquía absolutista) o Repúblicas (un tipo de gobierno de base mucho más democrática)[261].

Son varios los capítulos que dedica a presentar los cuatro tipos de principado que reconoce en su clasificación: los principados hereditarios, eclesiásticos, mixtos y finalmente, los principados nuevos. Maquiavelo afirma que los primeros son más fáciles de mantener porque sus súbditos están acostumbrados a la dinastía de los monarcas que los rigen, de tal forma que la sucesión de sus soberanos no supone una crisis de relevancia.

---

[260] Suárez Quevedo, Diego, De Espejos de Príncipes y afines, 1516-1658, en Arte, literatura y monarquía en el ámbito hispano en *Anales de Historia del Arte* 19, 2009, 117-156.

[261] Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe, ob. cit.* 5.

En cuanto al origen de la ciudad, la tesis del autor está dada por el terror y la violencia: el Estado para Maquiavelo nace de la fuerza. Justifica la violencia del príncipe afirmando que cumple una función necesaria, como es establecer el orden y la ley. Para ello se valdrá de la habilidad bélica, pues "durante los tiempos de paz debe ejercitarse más que en los de guerra[262]", una actividad permanente para ejercer la autoridad. La guerra, sus instituciones y sus reglas son el único objeto al que un príncipe debe entregar sus pensamientos y su esfuerzo, y del cual le conviene hacer su oficio; ésta es la verdadera profesión de cualquiera que gobierne, con ella no solo los que han nacido príncipes pueden mantenerse, sino también los que nacieron simples particulares pueden frecuentemente llegar a ser príncipes:

> Por haber descuidado las armas y haber preferido a ellas las dulzuras de la molicie se ha visto perder sus estados a algunos soberanos. Despreciar el arte de la guerra es dar el primer paso hacia su ruina, poseerlo perfectamente es el medio de elevarse al poder[263].

Llevado hasta sus últimas consecuencias, este concepto ha cimentado las teorías sobre la guerra, la cual es el máximo exponente de la teoría de la fuerza y ésta casi siempre impera dada la naturaleza instintiva -predominante siempre- en los hombres. Para Maquiavelo, el estado de guerra, es el estado "natural" de la humanidad, en el sentido de ser el estado al que quedaría reducida la sociedad sin las leyes.

Las variaciones de la conducta en pueblos y reyes no nacen de la diversidad de la naturaleza porque en todos es igual, sino de tener más o menos respeto a las leyes bajo las cuales viven[264]. No obstante, además de la guerra, la garantía del poder del príncipe en

---

[262] *Ibíd.* 48.

[263] Chevallier, Jean Jacques, *Los grandes textos políticos, (*Madrid, Aguilar, 1967) 13.

[264] Maquiavelo, Nicolás, *Discursos,* I, LVIII, 399.

tiempos de paz recae en cómo debe comportarse en el trato con súbditos y amigos, lo cual sin duda remite a su actividad moral.

Así, la obra de Maquiavelo también apunta a eliminar la ética, la metafísica y la teología por entero de la esfera del conocimiento político y de la prudencia política. El Estado muestra necesidades que aparecen como fines enérgicos y exigentes, ante los cuales los valores éticos y religiosos declinan su primacía.

El amoralismo político del florentino, es una antropología de fondo pesimista. Los hombres son egoístas por naturaleza, sólo se preocupan por su seguridad y por aumentar el poder sobre los demás: "pues los hombres siempre saldrán malos, a no ser que una necesidad los vuelva buenos[265]".

Sólo un Estado fuerte, gobernado por un príncipe astuto y sin escrúpulos morales, puede garantizar un orden social justo que frene la violencia humana. La moralidad nace de la necesidad para poder sobrevivir al egocentrismo de los hombres y, en tanto tal, es externa al hombre, un deber hacia el Estado y su sistema representativo.

Después de afirmar que un gobernante prudente no debería mantener la palabra dada, cuando hacerlo atenta contra sus propios intereses y ya no existen las razones que lo han hecho comprometerse, Maquiavelo sostiene que, para mantener el Estado, con frecuencia se requiere obrar contra la lealtad, la compasión, la humanidad y la religión. Por ello, "el gobernante necesita tener un ánimo dispuesto a girar a tenor del viento y de las mutaciones de la fortuna, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal, de necesitarlo[266]".

El autor redefine el concepto de virtuosidad política: el buen príncipe, poseedor de la mayor virtud**,** puede engañar a los súbditos, emplear medios crueles -criminales incluso- y, llegado el caso, incumplir la mayoría de las promesas dadas, a fin de

[265] Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, *ob. cit.* I, XXIII, 80.

[266] *Ibíd.* 59.

garantizar una seguridad y una libertad mayores, consideración esta que es independiente de si lo hace de una forma cruel, impura o deshonesta. Esta reducción hace que el conocimiento político no se exprese en términos de valores, como la justicia, el orden o la paz social, sino en términos de los obstáculos que se levantan ante el poder y los medios para evitarlos[267].

El florentino cree que el poder es un fin en sí mismo, y limita sus investigaciones a los medios, que son los que mejor se adaptan a adquirir, retener y extender el poder. En este sentido, Cassirer sostiene:

> Maquiavelo veía las luchas políticas como si fueran un juego de ajedrez. Había estudiado las reglas del juego muy detalladamente. Pero no tenía la menor intención de criticar o de cambiar dichas reglas. Su experiencia política le había enseñado que el juego político siempre se ha jugado con fraude, con engaño, traición y delito. Él no censuraba ni recomendaba estas cosas. Su única preocupación era encontrar la mejor jugada, la que gana el juego[268].

En definitiva, la personalidad del príncipe debe abarcar condiciones especiales para llegar al poder y mantenerse en él, tales como: contar con capacidad de manipular situaciones, ayudándose de cuantos medios precise mientras consiga sus fines (lo que vale es el resultado); poseer destreza, intuición y tesón, así como habilidad para sortear obstáculos y "moverse según soplan los vientos"; no tener virtudes, solo aparentarlas; y d) ser amoral, lo cual se encuentra por encima de la distinción del bien y el mal.

Otra noción totalmente mutada por Maquiavelo es la de religión, a la cual considera como un dato político, estatal, que produce vida, representaciones y sentimientos del pueblo ante lo divino[269]. No la

---

[267] Villoro, Luis, *El poder y el valor, Fundamentos de una ética política* (México, FCE, 2012) 98.

[268] Cassirer, Ernst, *El mito del Estado,* (México, FCE, 1938) 170.

[269] Cfr. Maquiavelo, Nicolás, *Discursos*, *ob. cit.* I, XI, 292 y ss.

pondera como una entidad bien definida, una religión nacional, de los dioses de la ciudad y la República[270]. Maquiavelo no dirige su mirada a la Roma cristiana, sino que lo hace al paganismo antiguo, pues también la religión que él más aprecia, la vieja religión romana, ha sido impuesta por el Estado, inventada por un rey y hecha aceptar al pueblo mediante engaño. Del paganismo se puede esperar la divinización del Estado que perfecciona su poder pero, de la Iglesia, se reserva la mejor parte, la autoridad espiritual. Es por esta razón que con el poder espiritual no se puede intervenir, y el legislador en lo sucesivo debe buscar el cimiento religioso de las conciencias en un nuevo culto al Estado. De manera similar, afirma Heller:

> La más grandiosa secularización del poder político se manifiesta en las obras de Maquiavelo, quien, bajo el influjo de la Antigüedad, enseña la religión del Estado, emancipado de la Iglesia y de la moral, la autonomía de la técnica política racional[271].

En los *Discursos* (1531), Maquiavelo subraya con gran elocuencia la importancia fundamental de la religión en el Estado, pero agrega que la verdad o la falsedad de cualquier religión carecen de toda importancia; resulta el mejor de los medios para engañar al pueblo y lo que enseña es el empleo de una religión nacional con fines estatales, a causa de su poder para unificar a las masas y aglutinar la moral.

Maquiavelo ha sido en su tiempo el primer expositor de la razón de Estado, como aquella necesidad que tienen quienes gobiernan de tomar las medidas propias para asegurar la continuidad del poder y, en los periodos de crisis, la salvación del Estado[272].

---

[270] Mesnard, Pierre, *El desarrollo de la Filosofía Moderna en el s. XVI* (Universidad de Puerto Rico, 1956) 56.

[271] Heller, Hermann, *Las ideas políticas contemporáneas*. (Barcelona, Labor, 1930) 24.

[272] Gautier-Vignal, Louis, *Maquiavelo*, (México, FCE, 1971) 104.

Respecto de la mejor forma de gobierno, se pronuncia por la República, pues el gobierno de muchos es mejor que el de unos pocos, y justifica la romana como la más perfecta. Aunque él es republicano y aspira a convertir a Florencia en un Estado fuerte, en *El Príncipe* acepta, como mal menor, que, en ciertos momentos de corrupción y desorden, es más útil y eficaz la acción de un solo individuo, adornado de cualidades excepcionales:

> Un legislador prudente que conozca estos defectos, huirá de ellas, estableciendo un régimen mixto que de todas participe, el cual será más firme y estable; porque en una constitución donde coexistan la monarquía, la aristocracia y la democracia, cada uno de estos poderes vigila y contrarresta los abusos de los otros[273].

Por eso evidenciamos que para Maquiavelo lo que importa es tan sólo el poder del príncipe. Su filosofía es fundamentalmente técnica, no le preocupa cuál es el destino que a los hombres la providencia nos reserva después del juicio final[274]. El hombre inicia así su emancipación de las dos cadenas que lo ligan a un oscuro pasado de sumisión: la concepción medieval de su naturaleza humana y la más estricta moral cristiana.

Se afirma que de todos sus lectores franceses, ninguno estaba más familiarizado con el trabajo de Maquiavelo que Bodin, quien inicialmente lo trató con tono favorable. En el *Methodus*, es mencionado no menos de veinte veces. Diez años más tarde, sin embargo, en *la República* esa percepción se pierde y Bodin se entrega a la vituperación tradicional antimaquiavélica[275]. No obstante, los dos teóricos políticos estaban sustancialmente de acuerdo en su estatismo, su realismo político, su utilitarismo, su dependencia de la fuerza y su disposición a emplear todos los

---

[273] Maquiavelo, Nicolás, *Discursos*, *ob. cit.* I, II, 262.

[274] Iturralde, Ignacio, *De príncipes, caciques y otros animales políticos,* (Madrid, Bonalletra Alcompas, 2015) 12.

[275] Beame, Edmond, *The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation,Journal of the History of Ideas*, Vol. 43, No. 1 (Mar. 1982) 33-54.

medios concebibles para un fin político deseado, aunque el Angevino, teniendo en cuenta su entorno, no separaría la política totalmente de la moralidad[276].

Considero que para Bodin los reproches a Machiavelo van en dos sentidos: el primero por la imprecisión de su terminología. República es a veces para el florentino Estado y casi siempre gobierno. El mismo término designa entonces indiferentemente a la aristocracia y la democracia. El gobierno popular es mucho más frecuente que la aristocracia, el término republicano que los comprende a ambos termina confundiendo al designar exclusivamente la primera forma de estado[277]. En segundo lugar que mientras Maquiavelo desconociendo el valor normativo de los ideales religiosos y morales mutilaba la realidad y no llegaba a ofrecer al legislador otros fines a realizar que un éxito totalmente empírico, Bodin, llevando a los gobernantes a la preocupación de la justicia, asegura a su obra un poder de estabilidad y desarrollo que no podría proceder más que de un principio, inmanente y trascendente a la vez, norma fija del legislador en su actividad eventual. Este principio es la justicia realizada en las instituciones, lo que se convierte en derecho positivo.

[276] En lo que hace a la vinculación entre ambos autores, ver los trabajos de Benoist, Charles, "Jean Bodin et Maquiavel", en *Rev. Province d`Anjou, IV,* 1929, 388-399; Quaglioni, Diego, *Il machiavellismo di Jean Bodin* (Firenze, Olschki, 1989), 198-207; Suppa, Silvio, "La théorie de la souveraineté dans le devenir de la raison. Reflexions sur Machiavel et Bodin", (París, Kimé, 1997).

[277] Cfr. Cardascia, Guillaume, *Machiavel et Jean Bodin*, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance, T. 3 (París, 1943) 129-167.

CAPÍTULO VI: EL PODER SOBERANO EN BODIN. LA CUESTIÓN DE LOS LÍMITES

Cuando Bodin escribe *La República,* los asuntos del reino se encuentran en un estado altamente deplorable, la tan anhelada seguridad que venían disfrutando las instituciones monárquicas, en gran parte debido a su estrecha comunión con los principios cristianos y la organización eclesiástica, se empezaba a tambalear como consecuencia de la revolución religiosa. La teoría bodiniana sirvió en ese momento para terminar con un estado feudal que fragmentaba Francia en auténticos feudos independientes y además lograr limitar las pretensiones de dominio temporal del Papa o del poder episcopal, destacando que el soberano absoluto, no tiene otro poder por encima de él, ni otro igual a su lado.

Así las cosas, las obras del autor francés, constituyen un nuevo paradigma en la ciencia política y jurídica del siglo XVI. En efecto, rompe con la trilogía fundada en la comunidad, autoridad política y fuente del poder político. Como ha escrito Hinsley:

> En una época en que había llegado a ser apremiante poner fin al conflicto existente entre gobernantes y gobernados, él comprendió -y ello fue una hazaña intelectual impresionante- que sólo se resolvía el conflicto si se podía establecer la existencia de un poder gobernante sin limitaciones y al propio tiempo distinguir este poder de un absolutismo que podía prescindir de toda regulación y ley[278].

La República de la que hemos venido hablando posee un poder que es causa y fundamento de la unidad de todos los miembros y partes de ésta, de todas las familias y colegios. Este poder público reside en el soberano que da la ley a todos los súbditos. Para algunos comentadores de Jean Bodin, la soberanía es una esencia que da al Estado su forma. Es una idea capital que la esencia de la soberanía

[278] Hinsley, F.H., *El concepto de soberanía, ob. cit.* 108-109.

se distingue del gobierno de un Estado[279]. Con todo, es claro que la soberanía no es una nota más que se desprende de la comunidad política sino la que la constituye en cuanto tal.

Hasta la aparición de *Los Seis Libros de la República* era indiscutible que la única fuente del poder político y de las atribuciones jurídicas que de él emanan, tenían un origen suprapositivo. El texto clásico para justificar esta legitimidad de origen era el paulino: (Rom. 13: 1-7), Bodin ignora deliberadamente esta doctrina. La fuente directa de la soberanía es la voluntad del soberano a partir de la cual se ordena la sociedad a través de distintas medidas, reglas y disposiciones, superando la fragmentación territorial y jurisdiccional existente en la Edad Media

Las consecuencias en adelante serán, sobre todo, hacer de la ley la fuente principal del derecho y de la política. Por ello la tesis bodiniana de la soberanía del Estado personificado en el monarca, con poder de crear leyes y desligado de su cumplimiento, irá dando paso paulatinamente a la doctrina absolutista. Para muchos, el paso previo e inmediato al verdadero absolutismo monárquico[280], para otros simplemente un fortalecimiento de la Monarquía, necesaria para el bienestar del Reino.

DEFINICIÓN DE SOBERANÍA

Afirma Bodin que "la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una República[281]". Es tan importante este concepto para el Angevino, que tres familias pueden constituir un Estado, con la condición de que exista el poder soberano. En cambio, una multitud

---

[279] Moreau-Reibel, Jean, *Jean Bodin et le droit public comparé, ob. cit.*152.

[280]García Marín, José María, *Teoría política y gobierno en la monarquía hispánica*, (Madrid, Centro de Estudios Políticos, 1998).

[281] Bodin, Jean, *Rep.* I, 8,179: «La souveraineté est la puissance absolue et perpetuelle d'une Republique, que les Latins appellent majestatem (...) Il est icy besoin de former la définition de souveraineté, par ce qu'il n'y a ni jurisconsulte, ni philosophe politique, qui l'ait définie: jaçoit que c'est le point principal, et le plus nécessaire a'estre entendu au traitté de la Republique».

de individuos o corporaciones que no se encuentren bajo un mando supremo, no pueden considerarse una organización estatal[282].

Conde habla de una cierta causa formal de la soberanía respecto de toda República: "el Estado manda y los súbditos obedecen. Mandato y obediencia son los términos envueltos en la idea del gobierno político[283]". Es así el pivote sobre el que gira la maquinaria gubernativa, el centro hacia el que convergen funciones y súbditos.

Por ello no basta con tener intereses comunes o compartir el mismo conjunto de leyes. En el origen de la República está el reconocimiento del poder soberano, que es anterior al establecimiento de cualquier institución: no son, pues, el comercio, el derecho, las leyes, la religión de las diversas ciudades confederadas que permiten considerarlas como una, sino su unión bajo un mismo mando[284]. A su vez, el poder soberano identificado como el principio que determina la existencia de la República, pasa a ser el punto de referencia en la redefinición de las demás categorías políticas. Así, por ejemplo, la ciudadanía no está fundamentada en privilegios, en derechos o en deberes, sino en el mutuo reconocimiento de sumisión ante la misma orden.

También la magistratura como una participación en ese poder supremo, se manifiesta a través de los mandatos, decretos, órdenes, etc. Por más amplios que sean sus poderes, el magistrado será siempre un ejecutor subordinado al poder soberano: como un depositario hasta que su ejercicio tenga fin.

Si bien muchas veces se ha basado la teoría de la soberanía de Bodin en dos principios: el poder absoluto y la teoría de los

---

[282] Sobre la importancia de la soberanía, ver Galizia M., "La teoría della souvranità nel secolo XVI. Da nicolò Machiavelli a Giovanni Bodin" en *La Teoria della Sovranità dal Medioevo alla Rivoluzione Francese*, (Milán, Giuffrè, 1951) 125-154; Bouton, C., *Jean Bodin: The Origin and Development of the Theory of Sovereignty*, (Tesis doctoral Univ. Chicago, 1959); Howell A. Lloyd, "Soberanía: Bodin, Hobbes, Rousseau" en *Revue Internationale de Philosophie* 45 (179) 1991, 353-379.

[283] Conde, Francisco, "El pensamiento Político de Bodino" 71.

[284] Cfr. Bodin, Jean, *Rep.* I, 6,117.

derechos de la majestad[285], que sería el componente jurídico, considero que ni uno ni otro principio están de modo claro en nuestro autor. Lo que está claro es que el soberano de Bodin concentra en sí las funciones correspondientes a cada uno de los poderes en los cuales se dividirá la administración del Estado a partir del siglo XVIII. Estas funciones son: derecho de legislación, administración penal, comercial, tributaria y otras prerrogativas para casos excepcionales (indulto, gracia), firmar la guerra, declarar la paz, concertar alianzas con potencias extranjeras, es decir tanto lo que hace al aspecto interno como externo.

El jurista francés tuvo el mérito de señalar la trascendental importancia de este concepto, el cual no es un postulado accesorio en la doctrina del Estado sino un elemento esencial: el Estado o es soberano o no es Estado. Pero no obstante ello, para el autor la soberanía recae sobre el "órgano" propiamente y no sobre el Estado. El poder no se desliga de la persona, el concepto de órgano se traduce siempre en un centro de imputación normativa carente de personalidad jurídica, cuyos titulares son personas físicas individuales que encarnan la institución. Así, un gran administrativista argentino explica que el órgano "traduce algo así como la fusión de dos aptitudes: la propia de la persona física que encarna el órgano y la competencia objetiva que le atribuye la norma constitucional, legal o reglamentaria[286]". El cambio de posesión provoca inmediatamente el cambio de Estado, que se constituirá en monarquía, aristocracia o república, según esa potestad suprema resida en uno, en varios o en la mayoría.

Dos aspectos de su teoría la distinguen de diseños anteriores. Primero, que en lugar de elaborar una lista de las prerrogativas del soberano y de oponerle las prerrogativas de otras potencias autónomas, Bodin mismo analiza el concepto de soberanía y busca

---

[285] Huesbe Llanos Marco, "Reforma Política Luterana en el siglo XVII de Martín Lutero a Henning Arnisaeus" en *Revista de Estudios históricos y políticos N°21*, (Valparaíso, 1999).

[286] Marienhoff, Miguel, *Tratado de derecho administrativo*, (Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1990) T. I, 519 y sgtes.

sus funciones esenciales y sus características[287]. En segundo lugar, modifica el significado jurídico de la soberanía, distinguiéndolo de la idea medieval de una ley que sería asunto de jurisdicción y de resolución de litigios. Al contrario, influido en esto por el renacimiento de los diseños romanistas de la ley, afirma que ésta es hecha por seres humanos, y hace de la soberanía jurídica la fuente de legislación de una instancia política. En consecuencia, ejercer la soberanía no consiste tanto en administrar justicia sino en dictar la ley, de manera que la voluntad soberana se hace fuente única de legislación.

Las marcas esenciales de la doctrina moderna de la soberanía proceden de este monopolio de la función legislativa: la soberanía es absoluta, indivisible, competente en todos los dominios. Es verdad que como veremos más adelante, para el Angevino, el soberano, aunque sola fuente de la ley humana, se encuentra ligado a la ley natural y divina, por los derechos de propiedad y consuetudinarios. La sociedad sobre la cual se ejercita este poder soberano no es, como en caso de Hobbes, una sociedad civil de individuos sino de familias. Sin embargo, no hay tribunales superiores a este mando del soberano que puedan juzgar si efectivamente viola o no la ley natural o divina. Las leyes promulgadas por el soberano no dependen de la deliberación o del consentimiento de asambleas constituidas por potencias subordinadas.

LA SOBERANÍA EN EL *METHODUS*

El concepto de soberanía es desarrollado en un primer momento en el *Methodus* publicado en 1566, obra de un gran valor al punto que se dijo que la *República* no era más que una reedición ampliada del *Methodus*, que el autor asume y corrige[288]. En esta primera obra, Bodin afirma que "la primera utilidad de la historia es servir a la política"[289]. Se destaca una armonización del determinismo natural,

[287] Bodin, Jean, *Rep.* I, 10, 295.

[288] Cfr. Mesnard, Pierre, *Jean Bodin en la historia del pensamiento*, 66-67.

[289] Mesnard, Pierre, *El desarrollo de la Filosofía política en el siglo XVI*, 506.

vinculado a la voluntad de Dios, con su defensa de la libertad humana y divina. Según Isnardi Parente, ya está formado para entonces su peculiar voluntarismo[290].

François Baudouin afirmaba que la historia es indispensable para el estudio del derecho porque permite comprender el sentido original de las leyes y el desarrollo de las instituciones jurídicas[291]. También para Bodin, la interpretación de las leyes depende del conocimiento de la historia de las Repúblicas. Necesariamente se requiere comprender sus fundamentos sociales y políticos. Defiende el estudio de las instituciones y los conceptos jurídicos en su contexto histórico.

Aunque no se trata de su obra definitiva sobre la soberanía, la novedad peculiar de este enfoque es el acceso racional sistemático al material histórico mundial. Está inserto en un concepto general válido para todos los tiempos y pueblos.

Bodin independizó su exposición tanto del lenguaje de los juristas en torno al derecho romano, como de las enumeraciones de regalías frecuentes en su época. Se adentra así en un tema propio del derecho público y de la teoría del Estado[292].

El *Methodus* desciende a cuestiones cosmológicas, geográficas, climatológicas que sirven como contexto al evento histórico por antonomasia: la República como lugar de encuentro del libre albedrío humano que corresponde con la libertad divina misma[293].

---

[290] Isnardi Parente, Margherita, "Le Voluntarisme de Jean Bodin: Mäimonide ou Duns Scoto?", en *Bodin Tagung*, p. 49, afirma: « Le voluntarisme de Jean Bodin, on lá vu, est dejá complétement formé dans la Methodus dans son cadre général ».

[291] Baudouin, François, *De institutione historiæ universæ et ejus cum jurisprudentia conjunctione prolegomenon,* (Paris, 1561), L. II.

[292] Como contexto científico de este descubrimiento está el salto que, para el estudio del derecho, supusieron los nuevos métodos cultivados por Bodin. El análisis filológico del Derecho Romano hizo descubrir sus lagunas, muy particularmente en el ámbito del derecho público. Bodin –como otros contemporáneos– adquirió conciencia de la necesidad de recurrir a los principios del derecho y a la experiencia histórica comparada (así lo hizo en *Iuris Universi Distributio*).

[293] Cfr. Lloyd, *ob. cit.* 81.

Bodin anuncia su intención de comparar las opiniones de los filósofos (donde incluye a los juristas) y los políticos sobre la República. Retoma temas claves de su reflexión: la prudencia, el rol de la voluntad en los asuntos universales y humanos; naturaleza y razón que es la regla que culmina el conjunto de la justicia y todas las leyes (*iustitiae totius ac legum omnium summa*). La cuestión fundamental es la distribución y los grados de poder y autoridad dentro de la República[294].

Bodin da el concepto de soberanía y traduce *summum imperium* por "*suverenitatem*" y "*signoria*" en italiano[295]. Esta hace al fundamento de la República, así una federación de ciudades no es una República, su esencia es "la unión bajo la misma autoridad" (*eiusdem imperii coniuctio*). En el capítulo sexto denominado "Constitución de las Repúblicas" comienza con la definición de ciudadano: hombre libre bajo la protección de la autoridad. Luego desafía la noción de politicidad natural de Aristóteles. El ciudadano se define no por naturaleza, sino por dos variables: su sujeción a la autoridad (*imperium tutela*) y por su participación (*imperium societas et coniuctio*)[296].

Las entidades políticas se sostienen por la autoridad y la ley común de las naciones. El agente indispensable de esta unión es el magistrado que, en su máximo nivel, posee el poder de la espada[297].

Quien posee el sumo imperio es el *Imperio principis*, el cual ostenta, por lo mismo, la "soberanía", término cuya dilucidación es fundamental por su importancia. Las marcas principales de soberanía son en primer término, crear magistrados y definir su oficio; la segunda hacer y anular leyes; la tercera: declarar y

---

294 Bodin, Jean, *Metodhe, ob. cit.* Épitre dédicatoire, 276.

295 *Ibíd.* VI, 359: « Arrivons-en enfin à la définition de l'autorité suprême en quoi réside le principe de la République, Aristote l'a appelée le pouvoir politique suprême (...), ou autorité suprême (...), les Italiens, la Seigneurie, et nous la souveraineté (suveranitatem) tandis que les Latins employaient le terme de puissance suprême (summa rerum) et d'autorité suprême (summum imperium)».

296 *Ibíd.* 349-351.

297 *Ibíd.* 357.

terminar la guerra; la cuarta: ser la última instancia de apelación y la quinta: ser el último árbitro de la clemencia en los casos capitales. Entre ellas todavía no destaca el carácter esencialmente legislativo de la soberanía, como lo hará en la *República*. El poder de legislar se encuentra entre los atributos del soberano, pero al rey le resulta necesario el consentimiento de los tres estados tanto para reformar las *leges imperii*, como para crear normas generales en aquellos ámbitos que no son de su directa administración[298]. Aunque el soberano posee todas estas características, la única privativa es la declaración y el cese de la guerra. Las demás están repartidas y como participadas en las demás magistraturas.

Una vez descritas las notas distintivas, Bodin hace un ejercicio comparativo de distintas ciudades para verificar si en ellas se da verdadera soberanía concluyendo que ésta sólo aparece en aquellas que están constituidas en monarquías. La Monarquía es considerada como la que más se adapta al orden natural y divino, y en ese sentido siempre será preferida la realeza para conformar la República[299].

Esto nos lleva a la idea de que en el *Methodus* se concibe la soberanía como concepto principalmente jurídico, que será la base del político: el poder regio se presenta como vinculado al derecho constitucional, limitado dentro de determinadas competencias. El poder de dar y quitar leyes está entre las competencias exclusivas del soberano, pero no constituye su esencia; todavía no piensa en la necesidad de que el poder esté desvinculado para que pueda hacer

[298] *Ibíd.* 359.

[299] *Ibíd.*VI, 414: «La royauté est plus conforme aux lois générales de la nature. Si nous examinons d'assez près la nature, il nous sera en effet loisible de découvrir partout la monarchie; ainsi, pour commencer par les choses les moins importantes, nous trouvons une reine chez les abeilles, un chef dans les hordes de gros bétail, un bélier ou un bouc qui marche en tête du troupeau, voire une conductrice que suivent dans leur vol les autres grues. Mais, dans tous les domaines de la création, il y a toujours un être pour briller d'une indiscutable primauaté. parmi les pierres précieuses règne le diamant, parmi les métaux l'or, parmi les astres le soleil, enfin dans l'univers entier un seul Dieu maître et auteur du monde: il n'est pas jusqu'aux malins esprits qui n'aient, paraît-il, aussi leur prince. Mais pour chercher une comparaison plus proche, la famille n'est-elle point l'image authentique de l'État? Or, elle repose sur l'autorité d'un seul chef qui est la véritable incarnation du pouvoir monarchique».

frente a cualquier eventual necesidad de cambio en las leyes: "la falta de frenos no pertenece todavía al concepto de soberanía[300]".

Bodin acepta los límites consuetudinarios impuestos históricamente a la monarquía francesa –"*système des institutions"*– reconocidos como freno al ejercicio arbitrario del poder supremo[301]. Pero el sometimiento a la ley que el rey jura en la ceremonia de coronación es voluntario. Esto implica una concepción del poder legislativo propia de un constitucionalista, en la que el legislador no es una fuente de derecho de carácter absoluto, sino que sigue siendo una manifestación de una competencia determinada[302].

La soberanía del monarca es esencialmente conservadora del orden jurídico vigente, y solo con el consentimiento de la comunidad puede dar lugar a reformas[303]. Aún así, ya se ha experimentado un cambio entre la figura del rey como juez –que es como generalmente se interpreta la posición del rey ante el derecho en la Edad Media– y el rey cabeza de una administración propia, con amplios poderes ejecutivos e iniciativa legislativa más frecuente.

Según Ribeiro de Barros, en el Angevino no hay una clara diferenciación entre el poder soberano como atributo esencial de la comunidad política, y el soberano, como el que asume los derechos de la soberanía para poder gobernar esa comunidad[304]. Para una teoría sistemática de la soberanía, habrá que esperar la publicación de la *República*.

---

300 Quaritsch, Helmuy, *Souveränität: Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland von 13 Jh. bis 1806,* (Berlin, Dunker und Humblot, 1986) 42.

301 Spitz, Jean-Fabien, *Bodin et la souveraineté*, *ob. cit.* 32.

302 *Ibíd.* 33: "La soumission du roi à sa prope loi resulterait alors d'un acte par lequel le roi proclame, sitôt la loi faite, qu'il ne governera qu'en accord avec elles qu'il ne l'abroguera pas sans cause ni sans suivre une procédure qu'il définit à l'avance et qui suppose le concurs d'autres instances juridiques dans le royaume".

303 Franklin, Julian, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory,* (Cambridge, Cambridge University Press, 1973) 38.

304 Cfr. Ribeiro de Barros, Alberto, "O Conceito de Soberania no *Methodus* de Jean Bodin" en *Revista Discurso* (San Pablo, USP, 1996) 149.

Julian Franklin, también sostiene que la soberanía no se define como un poder incondicional e ilimitado en el *Método*. Por el contrario, mucho más cerca de la práctica medieval de la monarquía francesa, en la que el rey se sometía a las leyes del reino y gobernaba con el consentimiento de los súbditos, representados en las diversas asambleas deliberativas, la soberanía es concebida en esta obra con base en la tradicional noción de un poder intrínsecamente limitado ejercido dentro de un sistema normativo predeterminado.

Como veremos a continuación, en la *República* los frenos desaparecen y la voluntad del soberano es presentada como libre de obligaciones, superior a todas las demás y de la que proviene de manera exclusiva el orden legal. Esto en razón de una reacción ideológica al radicalismo de algunos escritos hugonotes que predicaban la revuelta armada contra el poder real[305].

LA SOBERANÍA EN LA *REPÚBLICA*

El jurista francés perfecciona su concepción sobre la soberanía en *Les six livres de la République,* definiéndola como ya adelantamos*:* "potestad absoluta y perpetua de una República[306]". La soberanía posee la potencialidad para unir y dar coherencia a la comunidad política, siendo el poder de mando, algo natural para la existencia de la misma. Es necesario definirla, –afirma nuestro autor–, porque "ningún jurisconsulto ni filósofo político la ha definido todavía": siendo un punto principal y lo más necesario de ser entendido en un tratado de la República (*Rep*. I, 8, 179).

Habría una diferencia entre las obras del *Método* y la *República* marcada fundamentalmente por los sucesos ocurridos en la noche de San Bartolomé, en los cuales Bodin se encontraba envuelto. En

[305] Franklin, Julian, *ob. cit.* 17.

[306] Bodin, Jean, *Rep*. I, 8, 179.

la primera tenemos una línea más constitucionalista como dijimos supra, mientras que en la segunda existe un acento en lo político, que algunos interpretan como los principios del absolutismo.

Por su parte, en la versión latina, escrita diez años después, Bodin redefine el concepto: "*Majestas est summa in cives ac subditos legisbusque soluta potestas"* (*De Republica,* Livro I, c. 8), como podemos observar el calificativo de perpetua es excluido. Considero que esto se da porque el adjetivo de absoluta ya contiene la idea de permanencia y continuidad temporal. Se trata siempre de un poder público, que incluye la facultad de gobernar, legislar y juzgar. Estamos ante un poder supremo sobre los ciudadanos y súbditos, no sometido a leyes.

Puesto que, después de Dios, –nos dice Bodin– nada hay mayor sobre la tierra que los príncipes soberanos, instituidos por Él como sus lugartenientes para mandar a los demás hombres, advierte que "es necesario prestar atención a sus condiciones, ya que quien menosprecia a su príncipe soberano menosprecia a Dios, del cual es su imagen sobre la tierra[307]". Al igual que Dios no puede crear otro Dios semejante, del mismo modo el príncipe no puede hacer de un súbdito un igual sin que su poder desaparezca[308]. Si el Príncipe es reflejo de Dios en la tierra, sólo puede ser "uno" como lo es la unidad matemática. No podrá compartir su autoridad con nadie, ni siquiera con el pueblo: "Porque la palabra supremo (…) no podrá convenir al que ha hecho de su súbdito su igual. La indivisibilidad y unidad de la soberanía surgen por lo tanto de la teología y de la misma lógica[309].

El esquema se configura por la existencia de un ciudadano libre que obedece a quien posee la soberanía, pero esta adecuación no se funda en una norma objetiva que obligue, sino por un acto

[307] *Ibíd.* I, 10, 295.

[308] Recuérdese la polémica de la doble soberanía que pretende justificar simultáneamente el poder del Emperador y el de los príncipes territoriales.

[309] Bermejo Cabrero, José, *Estudio Preliminar a la edición de Añastro Isunza de los seis libros de la República, ob. cit.* 124.

incondicionado de voluntad en virtud del cual determina que él debe obedecer y obedece. Si por encima del soberano, hubiese alguna persona con poder de dictar leyes, aquél tendría que obedecerlas y perdería por consecuencia, la condición de tal. De aquí que dar la ley sea la marca por excelencia de la soberanía. Bodin precisa que la facultad excepcional de ir contra la ley corresponde sólo al Soberano en virtud de su potencia absoluta. Admitida la potencia absoluta, que en el fondo no es sino ultimidad, es necesario considerar al Soberano «*solutus legibus*» y fuente de la ley. La legislación no tiene tanta fuerza, por su adecuación a un sistema objetivo de normas, sino por obra de la voluntad del que la dicta, aunque luego se destaquen los límites naturales y divinos a dicha voluntad, en la práctica concreta, es en el fuero de la conciencia donde se juzga la adecuación de la ley positiva a la justicia.

NOTAS DE LA SOBERANÍA

a. Perpetua

Es esencial a la soberanía, pues ella no consiste en una comisión o mandato temporario y/o revocable que ha de resignarse en cierto momento. El soberano es propietario y no depositario del poder, y lo ejerce en forma vitalicia. El adjetivo "perpetuo" de la definición indica la continuidad que el poder público debe tener a lo largo del tiempo. Si su posesión es transitoria, su poseedor no puede ser considerado soberano, pues lo que está restringido a un determinado plazo de duración es incompatible con la propia noción de soberanía.

Puede ocurrir – afirma Bodin– que se conceda poder absoluto a uno o a varios por tiempo determinado, el cual al expirar ya no serán más que súbditos: por tanto “ellos que tienen tal poder no pueden

llamarse príncipes soberanos, ya que son depositarios y guardianes de este poder, hasta que plazca al pueblo o al príncipe revocarlo[310]".

Del mismo modo que quienes ceden el uso de sus bienes a otro siguen siendo propietarios y poseedores de los mismos, así quienes conceden el poder y la autoridad de juzgar o mandar, sea por tiempo determinado y limitado sea por tanto tiempo como deseen, continúan, no obstante, en posesión del poder y la jurisdicción, que los otros ejercen a título de préstamo o precariamente. Por esta razón, la ley manda que el gobernador del país, o el lugarteniente del príncipe, rindan, una vez que su plazo ha expirado, el poder, puesto que sólo es su depositario y custodio.

La persona del soberano está siempre exenta en términos de derecho, por mucho poder y autoridad que dé a otro. Nunca da tanto que no retenga más para sí, y jamás es excluido de mandar o de conocer por prevención, concurrencia o evocación, o del modo que quisiere, de las causas de las que ha encargado a su súbdito, sea comisario u oficial, a quienes puede quitar el poder atribuido en virtud de su comisión u oficio, o tolerarlo todo el tiempo que quiera. Por ello, "los antiguos dictadores no eran soberanos, sino simples comisarios para conducir la guerra, reprimir la sedición, reformar el Estado, o instituir nuevos oficiales" *(Rep.* I, 8 ,181).

La soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo. Supongamos que, cada año, se elige a uno o varios de los ciudadanos y se les da poder absoluto para manejar el estado y gobernarlo por entero sin ninguna clase de oposición ni apelación. ¿No podremos decir, que aquéllos tienen la soberanía? Pues no la tienen, ya que sólo son simples depositarios, por tiempo limitado. Deben dar cuenta de sus cargos a aquel del que recibieron el poder de mando. Bodin afirma por tanto, que el príncipe soberano, sólo

[310]Bodin, Jean*, Rep.* I, 8, 180-181: «J'ay dit que ceste puissance est perpetuelle: parce qu'il se peut faire qu'on donne puissance absolue à un ou plusieurs à certain temps, lequel expiré, ils ne sont plus rien que subjects: et tant qu'ils sont en puissance, ils ne se peuvent appeller Princes souverains, veu qu'ils ne sont que dépositaires, et gardes de ceste puissance, jusques à ce qu'il plaise au peuple ou au Prince la revoquer».

está obligado a dar cuenta a Dios. En cuanto al "simple oficial o lugarteniente o regente o gobernador cuando se excede en los términos de la autoridad que se le ha dado, todo lo que hiciese será de ningún valor, si los actos no son rectificados, confirmados y aprobados por el que ha dado la autoridad[311]".

El carácter de perpetuidad garantiza el principio de continuidad temporal del poder público. Los juristas medievales ya habían proclamado la propiedad inmortal de la persona del rey –"el rey no muere jamás"– buscando desviar la atención del inevitable orden de la naturaleza física de su cuerpo material, para fijarse en su carácter metafísico.

Retomando esa idea, Bodin procura transportar la perpetuidad de la realeza al poder de la República. La perpetuidad no puede ser entendida como aquello que jamás tiene fin, pues de esa manera no habría soberanía en los aristócratas y estados populares, en los que es evidentemente la permanencia de las asambleas y del pueblo, o aún en las monarquías hereditarias, la continuidad está ligada a la sucesión de los herederos al trono.

Como afirmamos antes, en la versión latina, el adjetivo "perpetuo" es excluido. Posiblemente era cuestionable sostener una característica tan abstracta, ya que la perpetuidad no se refiere a un agente determinado, que es siempre limitado en el tiempo, sino al poder público[312], casi toda la exposición está centrada en la soberanía como característica subjetiva del titular, en concreto del

311 Cfr. Bodin, Jean, *Rep.* I, 8, 185: «en ce cas il n'est point souverain, ains simple officie:, ou lieutenant, ou regent, ou gouverneur, ou gardien, et bail de la puissance d'autruy: car tout ainsi que le Magistrat, ores qu'il face un lieutenant perpetuel, et qu'il n'ait aucun soin de sa jurisdiction, laissant l'entier exercice à son lieutenant, ce n'est pas toutesfois en la personne du lieutenant*, que gist la puissance de commander, ni de juger, ni l'action et force de la loy: et s'il passe outre la puissance à luy donnee, ce n'est rien fait, si les actes ne sont ratifiés, loués, et approuvés par celuy qui a donné la puissance».

312 Parece caer en el equívoco de asociar el poder de la República al agente que lo encarna, confundiendo el título de soberano con la propia soberanía. A pesar de esto la perpetuidad es casi siempre asociada al poder público, independientemente de quien lo asuma.

titular pero obviamente el rey muere[313]. Otra hipótesis sería que el adjetivo "absoluto" ya contiene la idea de permanencia y continuidad temporal. Esto también explicaría el hecho de que la mayor parte del análisis sobre la naturaleza de la soberanía está dedicada a esta nota que vemos a continuación.

b. Absoluta

Aquí se introduce el tema clave del carácter de *legibus solutus* del poder político frente a todo el derecho positivo, esto es, las leyes promulgadas por sus predecesores y las que él mismo establezca. Soberanía es poder mandar a los que tienen el deber de obedecer, pero no mandarse a sí mismo.

> Si decimos que tiene autoridad absoluta aquel que no está sujeto a las leyes, no se hallará en el mundo príncipe que sea supremo, visto que todos los príncipes de la tierra están sujetos a las leyes de Dios y a las naturales y a muchas leyes humanas comunes a todos los pueblos. Y al contrario, puede acontecer que uno de los súbditos sea exento de todas las leyes, ordenaciones y costumbres de su República, y no por esto será príncipe ni señor supremo[314].

Bodin trata de cortar toda exégesis que restrinja esa libertad: así ataca a quienes intentan encontrar en los juramentos de la coronación, límites al criterio del príncipe. Si el príncipe supremo está exento de las leyes de sus predecesores, mucho menos será obligado a las leyes y ordenanzas que él hace. Además "las leyes, ordenanzas, privilegios y concesiones de los príncipes no tienen

---

[313] La teología política medieval ya conocía este problema, y le había dado la solución que distinguía dos cuerpos del rey, el propio personal, mortal; y el cuerpo del rey, inmortal, como Cristo. Cfr. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey, ob. cit.* 297-420.

[314] Bodin, Jean, *Rep.* I, 8,190: «car si nous disonsque celuy a puissance absolue, qui n'est pointsujcct aux loix, il ne se trouvera Prince au monde souverain: veu que tous les Princes de la terresont sujets aux loix de Dieu, et de nature, et àplusieurs loix humaines communes à tous peuples.Et au contraire il se peut faire que l'un dessujects sera dispensé et absous de toutes les loix, ordonnances, et coustumes de sa Republique, et ne sera point Prince, ni souverain».

fuerza ni vigor sino durante la vida de ellos, si no son rectificados con el expreso o tácito consentimiento del príncipe sucesor[315]".

El poder absoluto del rey en el siglo XVI, ya no es la misma *potestas* absoluta de los legistas medievales. De hecho, el recurso a la *potestas* absoluta es de orden extraordinario en la Edad Media, en comparación con la ordinaria que representa el modo normal de administración. En la época de Bodin, el poder ordinario se suspende por un tiempo, mientras que el poder absoluto es inherente al ejercicio ordinario de la autoridad real. Por encima de las leyes, el monarca tiene todos los recursos de la soberanía. La *potestas ordinaria* ya no se opone a la *potestas absoluta,* sino unidas en la *plenitudo potestatis* del soberano.

c. Inalienable e indivisible

Las prerrogativas del monarca no se pueden ceder o enajenar, ni por intervalo de tiempo prescribir, porque están libres de los términos jurídicos, en mérito a que su apoderamiento irregular no legitima al tenedor posterior, en razón de que su ejercicio es propio de su titular. Es decir que está fuera de comercio.

Ahora bien, en este punto debemos tener presente, que existen dos tipos de mandos en el ejercicio del poder público, uno el del soberano, que es absoluto y está por encima de las leyes, magistrados y particulares; otro, el que ejercen los magistrados y quienes tienen poder extraordinario de mando (en tanto no sean revocados o su comisión no haya expirado), llamado legal, pues se someten a las leyes y al soberano. Este tipo de poder es otorgado en virtud de la institución del oficio y no puede considerarse como de propiedad personal[316].

En cuanto a la indivisibilidad, cabe la duda de si puede darse esa unidad de modo igualmente rotundo cuando el soberano es una

---

[315] *Ibíd.*, 191: «car il est bien certain que les loix, ordonnances, lettres patentes, privilèges, et ottrois des Princes, n'ont aucune* force que pendant leur vie, s'ils ne sont ratifiez par consentement expres, ou du moins par souffrance du Prince qui en a cognoissance, et mesmement des privilèges».

[316] Cfr. Bodin, Jean, *Rep.* III, 5, 119 y ss.

asamblea, como sucede en los regímenes aristocráticos o democráticos. La indisolubilidad de los atributos, no significa que todas las competencias deban desempeñarse por la misma instancia, es decir, de modo directo por el soberano. Por esta nota, el soberano sea un monarca o una asamblea, tiene todo el poder o no tiene ninguno. Cuando el poder está realmente dividido, el Estado pierde su unidad. Por ello para Bodin no pueden existir gobiernos mixtos.

La indivisibilidad de la soberanía encuentra su origen en la doctrina que hace de la voluntad soberana, fuente de la ley: en el marco de esta teoría de la naturaleza pública y unificada por el poder legislativo soberano, es inconcebible que la soberanía pueda estar dividida. Estas cláusulas de unidad, indivisibilidad y competencia absoluta (el soberano decide todo lo que puede decidir) aseguran la coherencia y la unidad de la ley pública y del Estado.

MARCAS DE LA SOBERANÍA

a. Primacía en el Método: el nombramiento de Magistrados

Analizaremos ahora las marcas o regalías propias del soberano. Lo veremos por un lado en el *Método* para luego profundizar el cambio producido en la *República*.

En el *Método*, Bodin enuncia cinco atributos de la soberanía, el primero es el nombramiento y asignación de funciones a los magistrados. Los cuatro siguientes son: promulgar o revocar leyes; declarar la guerra y concluir la paz; juzgar en último recurso sobre los magistrados; derecho de vida y muerte en los mismos lugares donde la ley no se presta a la clemencia[317].

Se pone el acento en el nombramiento de los magistrados, esto es suficiente para reconocer la autoridad del soberano (*summum imperium*) y para definir así la constitución del Estado. Recordemos

[317] Bodin, Jean, *Méthode*, 359.

la discusión existente en ese momento sobre el *imperium,* donde la relación entre el príncipe y el magistrado es considerada como el aspecto más importante del poder público[318].

Es en esta época en que las funciones judiciales son el centro de preocupación y no interesa tanto el derecho a legislar, porque la voluntad del soberano funciona como fuente jurídica. Juzgar en último término junto con interpretar la ley, marcan en esta etapa el signo principal del poder soberano. Los magistrados son figuras muy destacadas ya que se constituyen en garantes de la rectitud de los actos legislativos del que detenta la soberanía.

En el desarrollo de este argumento, Bodin distingue entre "imperium" y "iurisdictio". El soberano goza de ambas, pero las delega en distintas corporaciones de magistrados; éstos están limitados por las leyes de Dios y de la naturaleza. Y además, obligados a obedecer al soberano en todo, salvo cuando sus órdenes contradigan estas leyes divinas y naturales. Deben obedecer, incluso cuando sus mandatos sean insensatos –pero no gravemente perjudiciales– para consolidar su soberanía.

De manera que el magistrado es como una "ley viva". Su ejercicio se expresa en el proceso legislativo, a través del escrutinio y la publicación de las leyes. Gozan de "imperium", pues para Bodin el soberano debe delegar en manos de ellos su ejercicio. La distinción entre "imperium" y "iurisdictio" descansa en la distinción propia que trae el Angevino entre "estado" y "gobierno". A propósito de lo que dije anteriormente, rechaza la tesis aristotélica de los estados mixtos, por lo que existen sólo tres tipos de Repúblicas; lo que difiere en ellas es el modo de gobierno: es posible que sea monárquica y con un gobierno popular. En la adjudicación y el ejercicio de ambas facultades el Angevino es cuidadoso y establece distinciones: los magistrados gozan de ambas, no así los senados y

[318] Cfr. Jacobsen Mogens Chrom, *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne,* (París, Institute d´etudes romanes Université de Copenhague, 2000), 137.

cuerpos colegiados –salvo en lo que hace a su disciplina interna–. Todo debe derivar del poder del soberano[319].

Aún así, la distinción es "problemática". Bodin establece tres áreas donde las soluciones son más bien acomodaticias, o, según mi lectura, propias de la prudencia del jurista más que de los principios del teórico de la política: los asuntos militares –en los que disiente del realismo de Maquiavelo y da fuerza a los fueros feudales marcando la nota en la independencia militar por un lado y en la implicación del soberano, incluso directa, en las batallas (hasta desear que combata "de a pié": el ejemplo es el inglés Enrique IV); en la administración de justicia, donde los jueces deben gozar al mismo tiempo de ambas facultades (imperio y jurisdicción) y en las cuestiones de comercio, donde deben realizarse importantes distinciones: para Bodin –como ya desarrolló largamente en la *Respuesta a Malestroit* – la relación entre Estado, gobierno y finanzas es delicada y esencial.

b. Primacía en la República: dictado de la ley

En la *República*, Bodin cambia de perspectiva y pone como principal marca, el carácter de legislador del soberano, esto constituye la esencia misma de la soberanía[320]. Este giro se produce debido a que el autor insiste sobre la indivisibilidad de la soberanía, con el objetivo de conservar la unidad de la noción. Si la misma fuera divisible, es decir, si muchas entidades pueden independientemente detentar una parte de ella, no podría conservar la esencia del poder político, sino un aglomerado de diferentes poderes.

Al concebir la soberanía como un poder básicamente legislativo, el Angevino introduce un elemento innovador. La legislación es un

---

[319] Respecto a la facultad de *impeirum* y *iurisdictio* remito a la explicación que se encuentra en pp.109 y ss.

[320] Berns, Thomas, "Exposition du politique au mal ou absorption du mal par le politique. Machiavel et la philosophie" *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy,* Vol. 87, No. 3 (2001), pp. 363-372. Allí afirma: "Grâce aux Six livres de la République de Bodin, le politique se « démarque » définitivement de l'histoire, la souveraineté a reçu des « marques » par lesquelles elle est toujours déjà légitime, et la première, la plus essentielle, de ces marques, celle qui comprend toutes les autres marques, est le fait de donner la loi".

proceso mediante el cual lo jurídico fundamenta lo político. La concepción medieval se basaba principalmente en la idea de que el derecho formaba parte de un orden universal e inmutable, de tal manera que la actividad jurídica se reducía a su descubrimiento y aplicación. En consecuencia, la labor del príncipe era eminentemente judicial, y no de creación legislativa.

Con Bodin se produce la transición hacia una nueva idea del derecho en la que el principal atributo del poder ya no es la facultad judicial, sino la de dar la ley general: "la soberanía es la fuerza que se expresa jurídicamente, mediante la ley; ésta aparece como una creación deliberada de una voluntad humana susceptible de adaptarse a nuevas situaciones[321]".

Las competencias del soberano son aquí más numerosas: bajo este mismo poder de dar y anular la ley, están comprendidos todos los demás derechos y atributos de la soberanía, de modo que, hablando en propiedad, puede decirse que sólo existe este atributo[322].

El poder legislativo está conferido a la autoridad soberana en la medida en que hace a la esencia de la República. No es una prerrogativa unida a la persona privada del príncipe: el soberano media, entre la soberanía y la ley. De esta manera Bodin distingue "los dos cuerpos del rey" de los cuales se hablaba en el antiguo régimen, por un lado el legislativo, que expresa la voluntad pública y por otro su propia voluntad que sigue siendo reservada al juicio divino.

Es común que se compare la ley impuesta por Dios en la naturaleza, la cual tiene fundamento en su Voluntad, con la ley civil impuesta a los súbditos, la cual se basa en la libre voluntad del soberano. Se nos aparece así la ley como una norma jurídica, cuya razón de ser es la orden o sanción del príncipe; de esta forma, toda la teoría política bodiniana se asentaría sobre un voluntarismo radical. Si el universo es gobernado por la voluntad divina, el

---

321 Passerin D'Entreves, Alessandro, *La Noción de Estado*; *ob.cit.* 103.

322 Bodin, Jean, *Rep.* I, 10, 306.

príncipe, que es imagen de Dios, gobierna la República mediante leyes que, por más que se fundamenten en buenas razones, sólo dependen de su pura y verdadera voluntad.

Bodin realiza una división entre derecho natural y humano: el primero, poseído por el hombre "de modo innato, desde el origen de la especie", es siempre equitativo y justo, en tanto que el derecho humano lo es en la medida que los hombres lo hayan instituido de acuerdo a la naturaleza[323].

Dentro del derecho humano —que divide, a su vez, en *ius gentium* y *ius civile*— debe distinguirse entre normas provistas de sanción (es decir, el mandato de quien detenta el poder soberano) y normas desprovistas de ella. Las primeras son las leyes; las segundas, la equidad y la costumbre. Existe así una circularidad entre lo normativo y lo fáctico y una vinculación entre elementos esenciales del poder como es crear el derecho con otros como el poder de declarar la guerra.

Era necesario que quienes fuesen soberanos no estuviesen de ningún modo sometidos al imperio de otro y pudiesen dictar, anular o enmendar las leyes que debían obedecer sus súbditos: el príncipe era por tanto *legibus solutus*. Así, el carácter principal de la majestad soberana consiste en dar ley en general sin el consentimiento de los súbditos. La ley del príncipe supremo toca al público o al particular, y en cualquiera de estos casos se suele tratar de lo útil contra lo honesto o de lo honesto no útil:

> Cuando digo honesto entiendo aquello que es honesto de derecho natural. Y a esta natural honestidad es cosa determinada que todos los príncipes están sujetos (…) Si la ley es útil como no haga rotura a la justicia natural, el príncipe no está ligado a ella, antes la puede cambiar o anular como bien le parece, advirtiendo que la derogación de la ley siendo

[323] Bodin, Jean, *Iuris universi distributio*, 84: «Le Droit est un rayon de la bonté et de la prudence divine que les hommes ont reçu pour l'employer au profit de la société humaine. On le divise en deux espèces, droit naturel et droit humain. Le droit naturel, ainsi appelé parce que chacun de nous le possède à l'état inné depuis l'origine de l'espèce, est pour cette raison toujours équitable et juste».

provechosa para unos, no haga daño a otros sin justa causa[324].

No es lícito ni permitido al súbdito contravenir a las leyes del príncipe bajo pretexto de justicia u honestidad. Y esto porque obedecer a las leyes del soberano –a quien Dios ha dado autoridad– es de derecho divino y natural, excepto si mandara algo directamente contrario a la ley de Dios: "el súbdito debe obediencia a su príncipe supremo para con todos y contra todos, reservando la majestad de Dios, que es señor absoluto de todos los príncipes del mundo[325]".

Si Bodin hubiera entendido la soberanía únicamente como independencia, no habría enseñado nada nuevo a sus contemporáneos, pero resulta que el Angevino determina el dominio hacia adentro y la independencia hacia afuera, con una medida jurídica única. Se preocupa de unir los conceptos *ius* y *lex*. La ley es el mandato de un príncipe soberano, que hace uso de su poder, mientras que el derecho implica lo que es equitativo.

LAS OTRAS MARCAS

También estas prerrogativas tienen una directa relación con el otorgamiento de los privilegios, éstos son potestad propia de la majestad[326]. De acuerdo a la totalidad de los escritos del jurista francés debemos admitir que en este punto es especialmente moderno ya que al definir el privilegio como "la facultad legal de otorgar o revocar derechos políticos a particulares", rompe con el principio del derecho corporativo medieval que en esencia liga el

[324]Bodin, Jean, *Rep.* I, 8, 215: « touche ni le proffit ni l'honneur: quand je di l'honneur, j'entens ce qui est honneste de droit naturel : et quant à ce poinct il est résolu que tous Princes y sont subjects: (…) mais si la loy est profitable, et qui ne face point de bresche à la justice naturelle, le Prince n'y est point subject, ains il la peut changer, ou casser si bon luy semble, pourveu que la dérogation de la loy apportant proffit aux uns, ne face dommage aux autres sans juste cause».

[325]*Ibíd.* 217: «Aussi le subject doit obeïssance à son Prince souverain, envers et contre tous, reservé la majesté de Dieu, qui est seigneur absolu de tous les Princes du Monde».

[326] *Ibíd.* I, 10, 306-307.

privilegio a un determinado grupo social con exclusión de cualquier particular que no pertenezca al mismo.

Aquel que tiene derecho a otorgar la ley también tiene poder para dispensar. Bodin aborda el derecho de dictar leyes inmediatamente junto con el derecho de otorgar privilegios. En lo que están de acuerdo todos los que han tratado de las regalías del soberano es considerar que sólo a éste le corresponde otorgar privilegios, exenciones e inmunidades, así como la dispensa de los edictos y ordenanzas. Las demás marcas de la soberanía dadas en la *República* se enumeran a continuación:

a) Declarar la guerra y negociar la paz[327]: Este es uno de los aspectos más importantes de la majestad, solo al Estado soberano le corresponde el derecho de guerra, porque posee la estructura militar para no sucumbir ante otros poderes en el caso de conflicto, solo al soberano se le reconoce el *ius belli*. Es una facultad muy importante ya que puede provocar muchas veces la pérdida o la seguridad de un Estado. Por eso es que la decisión de tal calibre debe ser privativa del rey. Bodin abunda en antecedentes griegos y romanos que demuestran el cuidado que se tenía en esta materia.

b) Instituir los oficiales principales[328]: esto no significa que la designación de los oficiales es la que implica derecho de soberanía, sino su confirmación y provisión. Otros designan también funcionarios y subalternos, pero lo hacen con facultades delegadas.

c) Derecho de última instancia en los juicios[329]: es uno de los principales atributos del soberano, ya desde que en Roma el pueblo se reservó la última palabra. Si el príncipe soberano cede al vasallo la última instancia y soberanía que le corresponden, coloca al súbdito en su lugar. De este atributo se deriva también el poder de conceder gracia a los condenados[330]. En ninguna República se cede

[327] *Ibíd.* I, 10, 310.

[328] *Ibíd.* I, 10, 315.

[329] *Ibíd.* I, 10, 319.

[330] *Ibid.* I, 10, 325.

este derecho. Este es el sentido medieval de la soberanía, adecuado a la misión del rey como juez. Pero ha cambiado su significado concreto cuando quien hace la ley es también quien la interpreta y aplica en última instancia.

La intención de Bodin es fundamentar el poder del rey como soberano, por encima de todos los poderes fácticos. Para ello, convenía que se situara por encima de las facciones religiosas en conflicto, a fin de imponerles la paz con una política de tolerancia religiosa. Es un programa con propuestas concretas. Un programa de reformas para la monarquía francesa, pero también para el orden social europeo.

No se puede concluir esta enumeración de derechos propuestos por Bodin, sin resaltar que el derecho del soberano a intervenir en los asuntos religiosos está totalmente ausente a pesar de la fuerte gravitación que poseía el problema confesional en el momento en que fueron escritos *Los Seis Libros de la República*. El Príncipe por último tiene el derecho de juzgar según su conciencia, lo puede hacer si no hay ley de Dios expresa de por medio y reteniendo además las prerrogativas de "Majestad".

LA CUESTIÓN DE LOS LÍMITES

Si bien Bodin resalta el carácter absoluto de la soberanía, por otro lado establece ciertos límites con los cuales se encuentra el ejercicio de la misma. Podríamos afirmar que a raíz de ello existe una aparente contradicción en su discurso, sin embargo, el posible absolutismo que se desprende como nota de la soberanía tiene un sentido restringido y por tanto es un término que se transforma en equívoco, dado que no posee las connotaciones que asumirá años después, sobre todo con Thomas Hobbes. Estos límites además, encajan en el carácter realista y juridizante de Bodin, inclinado por temperamento a tratar los problemas, no en el vacío, sino en el contexto social e histórico en que se presentan.

Podemos afirmar que la restricción mayor de la soberanía está representada por el peso de una realidad social —corporaciones, parlamentos, estamentos— que gravita, ciertamente, sobre el poder estatal, sin perjuicio que de éste se haga la fuente esencial del derecho. En el desligamiento de las instancias sociales se opera el absolutismo bodiniano y no principalmente en lo axionormativo. Kriele denomina a estas cortapisas al poder soberano "las condiciones de legitimidad de la soberanía", que responden a que en sus últimas consecuencias, la teoría del absolutismo conduce al absurdo. Es imposible gobernar *legibus solutus*. En realidad, Bodin "no concebía la soberanía como una autorización general en blanco sino como un conjunto de derechos especificados", aunque "no se trata de una enumeración taxativa[331]".

Ya hemos visto que en la misma definición de República, Bodin habla de "recto gobierno". Lo cual muestra que el poder no puede ejercerse sin la justicia. Es una exigencia de moral política muy importante para nuestro pensador.

En esencia, la soberanía no conoce límites, sino el soberano, o para decirlo mejor, la soberanía en su ejercicio. Respecto de los mismos, encontramos en primer lugar, los derivados de un orden moral superior (ley de Dios, ley natural), cuyo reconocimiento es condición necesaria para la realización de los fines del Estado y los de orden institucional y estamental:

> …todos los príncipes de la tierra están sujetos a las leyes de Dios y de la naturaleza y a ciertas leyes humanas comunes a todos los pueblos (...) En consecuencia, aun cuando el soberano queda exento de cumplir con las leyes civiles que él mismo ha prescrito, debe someterse a las leyes de Dios y a las de la naturaleza. Pero también a las que hacen al estado y la

[331] Cfr. Kriele, Martín, *Introducción a la Teoría del Estado,* (Buenos Aires, Depalma, 1980) 70 y ss.

fundación del reino, como la ley sálica y la inalienabilidad de los bienes de la corona[332].

Aparte de la ley divina y natural, el poder soberano está restringido por los convenios, las promesas y por la propiedad privada que solo puede ser confiscada por una causa justa y razonable en orden a la conservación del Estado: nuevamente, precisiones del jurista más que del teólogo o filósofo de la política. Bodin siendo eximo publicista –y quizás por ello mismo– no deja jamás de ser un competente defensor de los fueros del derecho civil. Además, la soberanía está limitada por las leyes fundamentales del reino (como la ley sálica), los dominios públicos y sus expensas, de las cuales el príncipe sólo goza el usufructo.

Tales contratos y promesas están, tal como en el derecho romano, bajo el principio de la buena fe; sin embargo, una vez más, Bodin va más allá de la fuente romanista y atiende a la forma de la República que es la soberanía, siendo garante de tales obligaciones civiles. La fidelidad en el ámbito civil es correlato de la obediencia en el ámbito público. La obra del Angevino responde también a una preocupación política inmediata: afirmar la soberanía del Rey de Francia frente a los otros órdenes que pudieran disputarle la supremacía. Al mismo tiempo quiere hacerlo con una argumentación racional y no confesional para no exacerbar la guerra civil religiosa, cuyas consecuencias funestas se habían manifestado en el maquiavélico golpe de mano de *La noche de San Bartolomé* (cuatro años antes de la publicación de *Los Seis Libros de la República*).

[332] Bodin, Jean, *Rep.* I, 8,197: «Quant aux loix qui concernent Testât du Royaume, et de l'establissement d'iceluy, d'autant qu´ elles sont annexees et unies avec la couronne, le Prince ni peut deroger, comme est la loy Salique: et quoy qu'il face, tousjours le successeur peut casser ce qui aura esté fait au prejudice des loix Royales et sur lesquelles est appuyé .et fondé la majesté souveraine».

LEY DIVINA

A pesar de su constante presencia en el texto bodiniano, no se encuentra una clara definición de ley divina. Algunas veces se presenta como una ley eterna e inmutable, que manifiesta al mismo tiempo la sabiduría y la voluntad de Dios, responsable de la existencia y conservación de todas las cosas, según un esquema rigurosamente jerárquico, en el cual cada ser ocupa un lugar determinado.

Casi siempre asociada a la ley revelada en las Sagradas Escrituras, más específicamente, a la ley mosaica, aparece como la expresión de la voluntad de Dios. Considerada modelo a partir del cual el soberano debe inspirarse para crear la ley civil, la ley divina interviene en diversos aspectos de la vida social y política.

Como todo súbdito de Dios, el soberano debe someterse a la ley divina, si no quiere ser culpable de crimen de lesa majestad. También cuando define la libertad natural, afirma que ella implica no estar sujetos después de Dios a hombre alguno, ni soportar ningún otro mando que el de sí mismo, es decir el de la razón que siempre se ajusta a la voluntad de Dios[333]. André Gardot afirma que por ley divina, Bodin entiende esencialmente la ley de la Revelación, más precisamente la ley hebrea, que se plasma en la ley natural. En efecto, en el *Heptaplomeres*, encontramos esta frase: "¿Qué es sino esta Alianza contenida en dos tablas y en diez capítulos que la pura y verdadera ley natural?[334]".

---

[333] Bodin, Jean, *Rep.* I, 1, 51*:* «Et d'autant que le droit gouvernement de toute République, corps et colleges, societez et mesnages, dépend de sçavoir bien commander et obéir: nous dirons par ordre la puissance de commander, suyvant la division que nous avons posee. Nous appellons liberté naturelle de n'estre suject, après Dieu, à homme* vivant, et ne souffrir autre commandement que de soy-mesme: c´est à dire, de la raison, qui est tousjours conforme à la volonté de Dieu».En este mismo pasaje Bodin afirma que los judíos expresaron esto mediante el popular proverbio de comenzar la caridad por uno mismo, lo que significa plegar los apetitos a la razón; este es el primer mandamiento que Dios estableció por declaración expresa al dirigirse a quien primero mató a su hermano. Notemos que en su recurso de escritura, no recurre más que a la ley antigua y no a la ley nueva de la Sagrada Escritura.

[334] Bodin, Jean, *Heptaplomeres*, (París, Chauviré, 1945) 95.

De tal modo que, para el Angevino, la Iglesia no es intermediaria entre las comunidades políticas y Dios. El Papa es considerado como un soberano temporal que reina sobre sus propios Estados. El que gobierna no necesita ni del conocimiento de filósofos, ni del clero para interpretar la ley divina. "La desaparición de toda mediación confiere al poder una autonomía expresada en la misma definición de República, que culmina con poder soberano[335]", como sostiene Chanteur.

Por esto deducimos que no está pensando el autor en una República cristiana: en su estructura interna, es esencialmente laica, aunque conservando un *mínimum* religioso. Esa es la razón por la cual, en el seno del Estado, todas las confesiones son admisibles, y por lo cual ha sido justipreciado como un propulsor de la tolerancia religiosa[336]. Si bien reitera una y otra vez que el soberano debe ser virtuoso (*Rep*. IV, 3; IV, 7), nos preguntamos ¿quién juzga su virtud?: sólo Dios castigará a los tiranos, nadie en el orden temporal, puede legítimamente aplicar un castigo, ya que estamos ante una esfera de moralidad personal. El monarca al ser imagen de Dios, encarna su poder sobre la tierra, sólo es juzgado por el Tribunal Divino. Queda a su propia discreción el juicio sobre su acatamiento concreto, es el soberano quien asume –en cuanto intérprete absoluto– el lugar de la naturaleza o del mismo Dios.

LA LEY NATURAL

En la obra bodiniana, no se encuentra una clara definición de ley natural. Ella aparece casi siempre ligada a la ley divina, marcando la alternancia y la equivalencia con ésta. Tomadas prácticamente como sinónimo, parecen distinguirse sólo por la manera de manifestarse: mientras la ley divina es conocida por medio de la revelación, la ley natural se impone a la razón por la equidad que lleva. Ambas expresan la voluntad de Dios, ante la cual el poder del

[335] Cfr. Chanteur, Janine, "Loi naturelle et Souveraineté chez Jean Bodin" *ob. cit.* 283

[336] No obstante, entendemos que al eliminarse la confesionalidad, no se daría tolerancia sino mas bien un Estado aconfesional o laico.

soberano está sometido. Así, esta concepción parece acercarse a la tradición ciceroniana[337]. En este sentido, la ley natural es la manifestación de la ley eterna establecida por Dios, ella funda la jerarquía del universo[338], la marca de Dios en cada uno, pero como esto no es suficiente existe el orden político, que plasma esa ley en la comunidad[339].

Según Mairet, la limitación a la que alude Bodin respecto a la ley divina y natural, sería puramente simbólica[340]. Para ilustrar este juicio, muestra como el jurista expresamente considera que la coronación de los Reyes en Reims –antiguamente establecida como un sacramental– no hace a la esencia del poder[341].

Por otro lado, esta idea de ley divina y natural solo haría referencia a la ley mosaica y no a la tradición cristiana: el Nuevo Testamento casi nunca se menciona en más de mil páginas, como sí es el caso del Antiguo, citado en abundancia; no escribe de Cristo, sino de Moisés. Ni siquiera la divisa paulina –"todo el poder viene de Dios"–, es citada una sola vez, por lo que podríamos claramente deducir que en ningún momento Bodin tiene en mente la constitución de una República cristiana.

Todo el capítulo de la ley natural está presidido por esta afirmación: "La justicia y la razón natural no son siempre tan claras que no

---

337 Lisi, Francisco Leonardo, "La noción de ley natural en Cicerón" en *Etica & Politica / Ethics & Politics, XVI,* 2014, 2, 217-232.

338 Bodin, Jean, *Prefacio a la Rep.*13: "Porque así como el gran Dios de la naturaleza tan sabio y justo, gobierna a los ángeles, los ángeles gobiernan a los hombres, los hombres a las bestias, el alma al cuerpo, el cielo a la tierra, la razón a los apetitos, de modo que lo que es menos capaz de mandar sea guiado por aquel que puede garantizar y preservar su obediencia. Pero si por otro lado los apetitos desobedecen a la razón, los particulares a los magistrados, los magistrados a los príncipes y los príncipes a Dios, entonces vemos que Dios viene para vengar sus injurias y hacer cumplir la ley eterna establecida por él".

339 Por eso si bien Bodin no lo expresa, es importante destacar que la política es perfectiva para el hombre. La comunidad política es imprescindible para el despliegue de las potencias específicamente humanas. Sin la dimensión política el hombre no puede alcanzar ni sus fines naturales ni sobrenaturales, que en en la visión bodiniana no están tenidos en cuenta.

340 Mairet, Gérard, *Les six livres de la République, ob. cit.* 607.

341Cfr. Bodin, Jean, *Rep.* I, 9 « Combien que le Roi ne laisse pas d'être Roi sans le couronnement, ni consécration: qui ne sont point de l'essence de la souveraineté ».

sean susceptibles de discusión[342]", el contenido de la ley natural no es evidente, es necesario juzgar sobre sus consecuencias concretas. Sólo algunas prohibiciones morales netas tienen claridad suficiente como para que aquel a quien se le manda cometerlas pueda negarse rotundamente.

Explica Spitz, que el derecho natural no es para Bodin "una cuestión de simple moralidad separada de cualquier fundamento objetivo" sino relacionado con la misma naturaleza de las cosas[343]". La distinción entre moral y derecho que manejamos hoy día, poco tiene que ver con la de Francia durante el siglo XVI[344]. De todos modos, si el Angevino incluye la referencia a la ley natural, no lo hace para identificar el régimen óptimo, ni dar a la República un fin trascendente; busca los principios de una República bien ordenada, es decir, duradera.

Derivadas indirectamente de la ley natural, vienen las limitaciones que son consecuencia de la *bona fides* (obligación de sujetarse a "las convenciones justas y razonables") o del respeto a la esfera de la individualidad (protección de la propiedad privada). Así, lo primero que destaca es el respeto a la estructura social en que se funda: la propiedad privada y la continuidad del dominio público, tema que abordaremos a continuación.

PROPIEDAD PRIVADA

La República se apoya sobre la distinción entre el dominio privado y el dominio público. Sin lo privado, no existe lo público. *Oikos* y *Polis* son dos dimensiones necesarias que no se absorben una a la otra y que necesitan de la propiedad para subsistir.

---

[342] Cfr. *Ibíd.* III, 4, donde estudia el deber de obediencia de los magistrados.

[343] Spitz, Jean-Fabien, *Bodin et la souveraineté, ob. cit.* 19.

[344] *Ibíd.* 15 : "Il serait mal venu de penser que les limitations ainsi reconnues par Bodin sont purement nominales ou simplement morales, comune si la distinction entre la morale et le droit avait pu avoir, à la fin du XVIe siècle, la même prétendue clairñe qu'elle s'attribue ajord'hui".

La noción de propiedad aparece en la segunda parte del *Iuris universi distributio*[345], que se refiere a la materia del derecho, es decir, al ámbito de aplicación en torno a la cual se encuentran las cuestiones relativas al mismo: las personas, las cosas y hechos, reproduciendo la división usual del derecho romano. Las concepciones de Bodin prácticamente en nada difieren de aquellas presentes en la compilación de Justiniano y comentadas por los juristas medievales: la misma distinción entre posesión y propiedad, los tipos de posesión, las formas de adquisición y de enajenación de la propiedad, entre otras nociones.

Algunos glosadores y bartolistas ya habían trazado una clara distinción entre la propiedad privada de los súbditos (*proprietas*) y el poder de juzgar y de decir el derecho (*jurisdictio*) del emperador, que era señor (*dominus*) solamente en lo que se refería a protección y jurisdicción, no incluyendo allí los bienes de sus gobernados[346]. Bodin parece retomar esa distinción, al sostener que la posesión de la soberanía no implica la posesión de las propiedades privadas.

Si en *Iuris universi distributio,* dado su carácter conciso, poca cosa se dice, en otros textos, el jurista francés extrae las consecuencias políticas relevantes de su noción de propiedad. La omnipotencia de un príncipe es solo imperiosa, no dominativa. Bodin cita con aprobación la máxima de Séneca: *Advocapotestas omnium pertinet, ad singulos proprietas*. "Sin causa justa, el soberano no puede apoderarse o ceder la propiedad de otro". Y cita como un verdadero abogado, aquellas instancias en las que los reyes franceses han sometido a juicios de sus propios tribunales en cuestiones relacionadas con la propiedad privada[347].

En el *Método* al discutir la relación del soberano con las leyes constitucionales, combate vehementemente la tesis de Jason de Mayno, uno de los consejeros de Luis XII, según el cual el rey era el

---

345 Bodin Jean*, Iuris universi distributio*, 76-7.

346 Ribeiro de Barros, Alberto, "Direito natural e proprieda de em Jean Bodin"*,* en *III Jornada de Direito Natural,* Curitiba, (São Paulo, 2006) 29(1): 31-43.

347 Cfr. Bodin Jean*, Iuris universi distributio*, 76-7.

poseedor de todos los derechos, incluso el de apoderarse de las propiedades de sus súbditos, como legítimo propietario de todas las cosas del reino; repudia tal idea, considerándola una de las más perniciosas a la República.

La confiscación de la propiedad sin el consentimiento, sólo está justificada en casos de extrema urgencia, cuando hay un peligro comprobado que pone en riesgo la existencia de la República. Una vez más, la necesidad del caso de excepción, justifica la reforma del derecho vigente o el ejercicio del poder al margen de las leyes.

Si los tributos posibilitan al soberano costear los gastos del gobierno de la República, ellos deben ser instituidos cuando los otros medios -–por ejemplo, el ingreso proveniente del uso del dominio público, los recursos surgidos de las conquistas sobre los enemigos, las donaciones de los súbditos, las pensiones pagadas por los aliados, las tasas sobre algunos servicios públicos y sobre el comercio, etc.– son insuficientes, todo esto porque se requiere que todos los medios conducentes a la adquisición de las finanzas públicas sean regidos por el principio de la honestidad[348]. Sin embargo, recuerda que la institución o el aumento de impuestos dependen del consentimiento de los súbditos representados, en el caso francés, por los Estados Generales, como había sucedido durante el medievo y la primera parte de la edad moderna[349].

---

[348]Bodin, Jean, *Rep.* VI. 2, 35-36: «S'il est ainsi que les nerfs de la République sont aux finances d'icelle, comme disoit un ancien Orateur, il est bien requis d'en avoir la vraye cognoissance, qu'on peut mettre en trois poincts: le premier est des moyens honnestes de faire fonds aux finances: le second est de les employer au proffit et honneur de la République: le troisième d'en espargner et réserver au besoin quelque partie. Nous toucheerons ces trois poincts chacun en son ordre. Quant au premier poinct, il y-a plusieurs grands Docteurs en matière d'imposts, qui sçavent beaucoup de moyens de faire fonds aux finances, mais ils n'ont jamais eu la vraye science d'honneur, ni la prudence politique. Et pour ceste cause laissant ces maistres de finesses, je suyvray ceux qui ont bien eu grand soing des finances, mais aussi ont-ils cerché les moyens honnestes de fonder le revenu de la Republique, à fin qu'on ne fust contraint d'user de moyens deshonnestes et illicites, ou laisser la République au besoin (…)».

[349] Si es el pueblo el que debe juzgar la "necesidad" del impuesto, se tendría que extender ese juicio a los actos de gobierno, en los que el rey es quien valora la necesidad, sin contar necesariamente con el consentimiento del pueblo. La necesidad del consentimiento de la comunidad no tiene aquí el mismo sentido que en la alienación del patrimonio de la Corona, pues en ese caso está orientada hacia

En la *República,* Bodin dedica mucho espacio a distinguir entre la monarquía despótica y la monarquía legítima, y sitúa en esta materia la propiedad privada –el respeto al orden social basado en la propiedad de las familias– como criterio diferenciador[350]. La diferencia estriba en el respeto por parte del monarca de las leyes de la naturaleza y la propiedad de sus súbditos: "el monarca real es aquel que se muestra tan obediente a las leyes de la naturaleza como él quiere que lo sean sus súbditos hacia él, dejando la libertad natural y la propiedad de los bienes a cada uno[351]". Mientras que "la monarquía tiránica es aquella en la que el monarca, hollando las leyes naturales, abusa de la libertad de los súbditos libres como si fueran sus esclavos y de los bienes ajenos como de los suyos[352]".

No concibe la propiedad como un derecho privado, absoluto, desconectado del bien común:

> Si el príncipe soberano no tiene poder para traspasar los confines de las leyes naturales que Dios, del cual es imagen, ha puesto, tampoco podrá tomar los bienes ajenos sin causa justa y razonable, es decir, por compra, trueque o confiscación legítima, o bien para hacer la paz con el enemigo, cuando ésta sólo puede hacerse de este modo[353].

El desarrollo posterior del absolutismo se apoyó de modo principal en el poder del rey de recaudar impuestos de modo estable, para sostener sus ejércitos. Ya hemos visto cómo Bodin se opuso en las Cortes de Blois a este principio. Pero no lo hizo solo por motivos coyunturales, sino por su convicción de la necesidad de defender la propiedad privada, pues ésta tiene un carácter constitucional: "A mi

---

la defensa de los derechos del sucesor. Aquí se trata de una disposición en presente.

350 Cfr. Bodin, Jean, *Rep.* II, 3 y 4.

351 *Ibíd.* II, 3, 43 : «Le Monarque Royal est celuy, qui se rend aussi obéissant aux loix de nature, comme il desire les subjects estre envers luy, laissant la liberté naturelle, et la propriété des biens à chacun».

352 *Ibíd.,* II, 4, 55 «La Monarchie Tyrannique, est celle où le Monarque foulant aux pieds les loix de nature, abuse de la liberté des francs sujects, comme de ses esclaves, et des biens d'autruy, comme des siens».

353 *Ibíd.* I, 8, 222.

juicio la división de bienes solo se debe hacer en ocasión de fundar una nueva República en país conquistado[354]". Solo en el momento de la conquista cabe repartir los bienes, en cualquier otro momento, lo adecuado es defender la propiedad.

Otro de los puntos que destaca el Angevino, como condición para la continuidad de la República es la igualdad social, es decir el papel vertebrador que tiene la clase media: "entre todas las causas que producen sedición y cambio en las Repúblicas, la más importante consiste en la riqueza excesiva de unos pocos y la pobreza extrema de muchos[355]".

Respecto del dominio público, como comentamos en el primer título, Bodin reafirma el principio de la inalienabilidad del mismo, como límite al poder del soberano. Esto en oportunidad de los Estados Generales de Blois. Ante el proyecto real de alienar parte del dominio de la Corona, a fin de recuperar las débiles finanzas del reino sacudidas por las guerras de religión, el Angevino recuerda el edicto de Moulins y lidera la resistencia del tercer estado, argumentando que el rey no es propietario de ese dominio, sino un simple usuario. También rechaza la validez del tratado del rey Carlos V y el rey de Navarra donde se acepta una cesión personal de territorios, a partir del principio que establece que los derechos soberanos son indivisibles, inalienables y no pueden prescribir ni siquiera bajo la promesa de ningún tratado, aunque hecho personalmente por un monarca.

Al imponer estas restricciones a la disposición por parte del soberano del patrimonio público, Bodin nos revela una vez más su

---

[354] *Ibíd.* V, 2, 64-65:«Laissant donc en arriere l'opinion de ceux qui cerchent l'equalité és Republiques ja formees, prenans le bien d'autruy, au lieu qu'ils devoyent conserver à chacun ce qui luy appartient, pour establir la justice naturelle: et rejettant aussi ceux-lá qui ont voulu limiter le nombre de citoyens, nous tiendrons que la division des partages ne se doit faite, si ce n'est en formant une nouvelle Republique es pais conquestez: laquelle division doit estre par lignees. et non par testes, en reservant neantmoins quelque prérogative a l´une: des lignees, et quelque droit d´ aisnesse en chacune maison, suyvant la loy de Dieu, qui nous a monstre au doigt et à l'œil comment il y faut procéder».

[355] *Ibíd.* V, 2, 59: «De toutes les causes des séditions, et changements de Républiques, il n'y en a point de plus grande que les richesses excessives de peu de sujects et la povreté extreme de la pluspart».

rasgo de jurista, y especialmente de un constitucionalista enfrentado al crecimiento del poder regio —papel que ejerció en persona como diputado en las cortes de Blois— y no de un defensor de la monarquía absoluta. Todo esto evidentemente, se enmarca en el deber de someterse al derecho natural en el ejercicio del poder.

DERECHO DE GENTES

Si bien muchos no distinguen claramente entre derecho natural y de gentes, concibiendo a ambos como elementos constituyentes de un orden jurídico superior al derecho positivo[356], el derecho de gentes es derecho humano y por tanto positivo.

En principio el Angevino afirma que "todos los príncipes deben observar el derecho de gentes[357]", del que dependen las convenciones y últimas voluntades. No obstante, admite dos excepciones: una si el derecho de gentes es injusto, en cuyo caso puede, mediante sus edictos, derogarlo en su reino y prohibir a los súbditos su uso, como se hizo en Francia respecto de la esclavitud, que era común a todos los pueblos. Es decir que en este caso le niega carácter vinculante al mismo, en especial por lo que se refiere a las instituciones universales injustas: "no hay que medir la ley con las acciones de los hombres, por antiguas que sean, ni concluir, por tanto, que la servidumbre de los esclavos sea de derecho natural[358]". La segunda excepción se configura cuando estamos frente a un tratado que se ha hecho en asuntos que atañen a la cosa pública en perjuicio de ella y sin el consentimiento de los

---

[356] Para Francisco Suárez, a diferencia de Tomás de Aquino, también el Derecho de Gentes es distinto del derecho natural, por lo cual no es inmutable ya que la inmutabilidad nace de la necesidad. Y lo que no tiene igual grado de necesidad, tampoco puede tener igual grado de inmutabilidad. En este sentido por ejemplo ver Francisco Suárez, *De Legibus*, II, c. 19, n. 4.

[357] Bodin, Jean, *Rep.* I, 8, 228.

[358] Cfr. *Rep.* I, 5, 88: «il y a beaucoup d'apparence, pour soustenir que la servitude est utile aux Républiques, et qu'elle est naturelle. Car toute chose contre nature ne peut estre de longue durée: et si on vient à forcer la nature, elle retournera tousjours en son premier estat comme on void évidemment en toutes choses naturelles».

Estados, las villas, las comunidades principales, los parlamentos o los príncipes y grandes señores. De darse estos dos supuestos, el soberano queda desligado.

En general, el Angevino desvaloriza el *Ius Gentium,* y por ello no constituye más un límite para el poder soberano; éste no se ve obligado a él más de cuanto lo sea a las ordenanzas que él mismo ha puesto. El caso de la esclavitud, que va contra la ley natural, muestra que en muchos casos es inicuo atarse a él.

LOS CONTRATOS Y LAS PROMESAS

El redescubrimiento de la complejidad del edificio doctrinal bodiniano en los tiempos recientes ha llevado a reconocer el tema del juramento como límite al poder soberano[359]. Habría en realidad, un último límite que sería decisivo y pondría en juego el concepto mismo de soberanía, si de veras fuera obligatorio: el que se deriva del juramento hecho por el príncipe de respetar los pactos estipulados por él con los súbditos (sobre todo, en concreto, con las asambleas de los estamentos). Bodin aborda este punto con una serie interminable de ejemplos históricos para resolverlo definitivamente recurriendo a lo que Carl Schmitt denominará siglos más tarde, como rasgo distintivo de la soberanía: la decisión en caso de excepción[360].

El derecho derivado de los contratos corresponde al derecho natural. Las disposiciones operativas de un contrato internacional están unidas ineludiblemente con las acciones llevadas a cabo por los Estados; si bien es cierto, que éstos de manera volitiva y soberana suscriben instrumentos internacionales, inclusive con Estados de regímenes sociales distintos, también cuando los suscriben, lo hacen reconociendo sus diferencias políticas y económicas, obligándose con ello a su cumplimiento, fortaleciendo y

[359] Quaglioni, Diego, *I Limiti della Soveranitá, ob. cit.* 21.

[360] Cfr. Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci, y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de Política*, (México, Ed. siglo veintiuno, 2012) 6.

fomentando las relaciones interestatales y teniendo por consecuencia que acatar las que de este trato deriven.

Si el príncipe supremo promete a otro guardar las leyes que él o sus predecesores han hecho, está obligado a guardarlas si el príncipe a quien se dio la palabra tiene algún interés en que se respete ese tratado. Lo mismo se dirá si la promesa es hecha del príncipe supremo al súbdito antes o después de su elección. El soberano está obligado a las justas convenciones y promesas que ha hecho, sea con juramento o sin él de la manera que sería obligado un particular y por las mismas causas[361].

Cesando la justicia de la ley que él ha jurado guardar no está más obligado a su promesa, (lo que no pueden hacer los súbditos si el príncipe no lo consiente), por esto los príncipes supremos bien entendidos nunca juran de guardar las leyes de sus predecesores o bien dejan de ser supremos[362]. Además, la palabra del soberano debe ser una especie de oráculo para sus súbditos, pues ella es el fundamento sobre el cual se asienta toda la confianza en el poder público. Si el soberano, que debe garantizar el cumplimiento de los contratos entre los súbditos, viola su palabra, ¿qué seguridad tendrán los ciudadanos de que los contratos establecidos entre ellos serán respetados? Es necesario entonces que mantenga constantemente la fe de sus súbditos en su palabra.

Ahora bien, el soberano puede dejar de cumplir su juramento, si el mantenimiento del orden y de la seguridad pública, que es la razón de ser de dicha promesa, está comprometida, pues el cumplimiento de los juramentos depende en última instancia del mantenimiento

---

[361]Bodin, Jean, *Rep.* I, 8, 192-193. « Nous dirons le semblable si la promesse est faicte au subject par le Prince souverain, ou bien auparavant qu'il soit esleu : car en ce cas il n'y a point de différence, comme plusieurs pensent : non pas que le Prince soit tenu à ses loix, ou de ses predecesseurs, mais aux justes conventions et promesses qu'il a faictes, soit avec serment ou sans aucun serment, tout ainsi que feroit un particulier : et pour les mesmes causes que le particulier peut estre relevé d'une promesse injuste et desraisonnable, ou qui le greve par trop, ou qu'il a esté circonvenu par dol, ou Fraude, ou erreur, ou force, ou juste crainte, pour lésion enorme, pour les mesmes causes le Prince peut estre restitué en ce qui touche la diminution de sa majeste, s´ il est Prince souverain ».

[362] *Ibíd.* I, 8, 195.

de la justicia, materializada en la noción de bien público. El definitiva, vemos que el príncipe debe honrar los contratos por la equidad natural, que requiere que se mantengan los acuerdos y las promesas; el honor del príncipe y su buena fe es garantía de las convenciones y obligaciones que sus súbditos tienen entre sí.

LEYES FUNDAMENTALES DEL REINO

En la *República* se mencionan dos leyes fundamentales del reino; la primera es conocida como *leges imperii*, se trata de la ley sálica o de sucesión al trono. Esta norma garantiza la continuidad de la corona y determina al sucesor legítimo[363]. La segunda es la ley contra la enajenación del dominio real, que Bodin llama "ley agraria" en el *Método*[364]. Como Franklin ha observado, "se suponía que el dominio se había reservado para proporcionar a un rey una fuente de ingresos anuales, normalmente suficientes para sufragar los costos del gobierno[365]". Si el dominio está enajenado, esto significa un menor ingreso para la corona y posiblemente una mayor tributación sobre los ciudadanos.

Las leyes fundamentales se anexan y se unen a la corona, y por lo tanto el soberano no puede infringirlas. Pero si el príncipe decide hacerlo, su sucesor siempre puede anular lo que se ha hecho en perjuicio de esta legislación. Estas leyes tienen el carácter de asegurar la estabilidad del Estado (en especial la de sucesión), sin tener en cuenta, como ya se dijo, la cuestión de los orígenes y de la transferencia de poder. Será esta interpretación la que se prolongará hasta el siglo XVIII. Respecto de estas leyes de sucesión que no pueden ser modificadas, poseen un fundamento racional, el monarca necesita una base de legitimidad que descansa en un

[363] Cfr. *Ibíd.* I, 8, 197. La ley sálica consistía en la prohibición de que las mujeres pudieran acceder al trono.

[364] Cfr. Jacobsen Mogens Chrom, *ob. cit.* 107-111.

[365] Franklin, Julian, *ob. cit.* 73.

orden jurídico sustraído a su poder de disposición al menos en este respecto.

Aquí entramos derechamente en el principio básico del Estado constitucional moderno, que procura conservar invariables y puras las leyes fundamentales del Estado. La soberanía del monarca en nada se altera o disminuye, por el contrario, su majestad se engrandece y enriquece cuando todo el pueblo lo reconoce como soberano[366].

La noción de que el dominio de la Corona no debía ser alienado por su ocupante puede ser identificado, en el horizonte europeo desde el siglo XIII. En Francia, apareció por primera vez en el juramento de coronación de Carlos V en 1365. Pero la fuerte personalización del poder real y la falta de una clara discontinuidad entre el dominio privado del monarca y el dominio público retardaron su reconocimiento como ley fundamental del reino.

La ley fundamental es la norma que rige en una monarquía, donde a la muerte del soberano debe continuar la República[367]. El monarca no puede cambiar las *leges imperii* sin el consentimiento de los Estados reunidos en el Parlamento: "en cuanto a las leyes que atañen al estado y fundación del reino, el príncipe no las puede derogar por ser anejas e incorporadas a la corona, como es la ley sálica[368]".

La verdadera razón de las leyes fundamentales es institucionalizar el poder real. Así la ley sálica asegura la perennidad de la Monarquía en cuanto a los miembros de una dinastía. Este derecho público sucesorio enlaza una distinción entre la persona particular (el rey) y la entidad impersonal que él representa: la dinastía. La

---

366 Respecto de las *legis imperii* como precedente de las normas con supremacía constitucional, nos remitimos a Sagües, Néstor, *Derecho constitucional. Teoría de la Constitución*, (Buenos Aires, Astrea, 2017) T.1, 5.

367 Sánchez Agesta, Luis, *Principios de Derecho Político*, (Madrid Ed. Nacional, 1976), "El concepto de ley fundamental como un hecho normativo tradicional que es la base misma en que se apoya la legitimidad del poder soberano y su sucesión regular; tal es la concepción implícita en Bodin, que diferencia netamente la ley fundamental en que se apoya el poder soberano y la ley natural que lo limita".

368 Bodin, Jean*, Rep.* I, 8, 197.

monarquía legítima es la que respeta estas normas, cuyo fin es garantizar la continuidad de la República a la muerte del soberano. Si el monarca fuera elegido por un colegio o por el pueblo, no estaríamos ante una monarquía. El monarca tampoco puede nombrar a su sucesor de modo arbitrario. La monarquía sería así el gobierno de una familia, más que de una persona. El justo título es solo el que proviene de una sucesión conforme a la ley Sálica. La soberanía, aunque presentada como absoluta desde el principio, aparece en este punto claramente como parte de un entramado institucional, el de la monarquía legítima o real.

En segundo lugar, nuestro autor impone restricciones en el uso del patrimonio público por parte de la Corona misma. Es un verdadero límite a la soberanía, porque recorta las posibilidades de actuación del poder político. El motivo era en su momento muy claro: el rey tenía la tentación de movilizar todos los recursos para hacer la guerra contra los hugonotes, y Bodin percibía el peligro de disolución del Estado por la extensión de la violencia y la disolución de la arquitectura social del reino francés. Pero la razón más importante es que el patrimonio público es la garantía de la continuidad del Estado, por tanto, el rey debe someterse a limitaciones, que impidan un uso desproporcionado del mismo.

Este orden jurídico, configurado por estas leyes fundamentales y por la protección de la propiedad, es esencial para comprender la teoría jurídica del autor; una República no puede ser soberana sin un contenido configurado por estas leyes, así estamos ante un gobierno sometido a derecho con poder soberano.

Esta apelación a las *leges imperii* como condición de la soberanía, implica que la autonomía de lo político no es completa. La norma de acción política no se define totalmente según sus propias reglas y su propia lógica, sino que para poder cumplir su función, necesita de las instituciones jurídicas. Bodin era muy consciente de esto, a pesar de su afirmación hiperbólica del poder legislativo absoluto del soberano. La necesidad del derecho y de la moral no quedan eliminadas por la primacía de lo político en el caso de excepción que

afirma, ni por la constitución de un orden unitario de poder y legitimidad que propone. En definitiva, las "leyes fundamentales del reino" constituyen un freno eficaz frente al ejercicio arbitrario e ilimitado de la autoridad real[369].

El respeto a esa constitución de origen consuetudinario es lo que hace que el Estado francés de la Edad Media quede configurado, al menos en aspectos puntuales que afectan fundamentalmente a la integridad del reino, o a las leyes de sucesión o devolución de la corona, como una monarquía absoluta sometida, sin embargo, a ciertas leyes fundamentales.

LA COSTUMBRE

De acuerdo a la doctrina jurídica, la costumbre se compone de dos elementos: la repetición constante y uniforme de una conducta, y la *opinio juris,* esto es el convencimiento de que esa conducta es jurídicamente obligatoria, que implica la buena fe y la conformidad o al menos no contradicción con la ley positiva. Bodin procura colocar la costumbre bajo la jurisdicción del príncipe. En consecuencia, toda la fuerza de las leyes civiles y costumbres residen en el poder soberano. De estas dos situaciones se desprende la facultad del príncipe para interpretar y enmendar la ley o la costumbre cuando éstas llegan a ser tan oscuras que los magistrados descubren contradicción y el pueblo consecuencias absurdas e intolerables respecto a ellas.

---

[369] Cfr. Hudault, Joseph, *Histoire des institutions de la France. Ancien Régime, Révolution, Empire,* (París, 1994), 99-121: Hay un supuesto de particular interés en que el parlamento de París declara **"**contraire aux lois fondamentales**"** la decisión de un rey por atentar contra el principio fundamental de la inalienabilidad de los dominios de la corona. Se trata de Francisco I, quien tras la derrota de Pavia (1525) y siendo prisionero del emperador, abandona en manos de Carlos V la Borgoña en cumplimiento del Tratado de Madrid de 1526. Un arrêt de 10 de diciembre de 1527 dictado por el parlamento de París declara nula esta cláusula del Tratado. P. Koschaker, Europa y el Derecho romano, págs. 250 y 262 ha hecho una breve pero clarificadora historia del parlamento de París, cuya sede permanente y organización en la capital data del siglo XIII, celebrando sus sesiones anualmente desde 1308. Sus reparos (remontrances) contra disposiciones reales puso en incómoda situación a reyes tan absolutos como Luís XIV y Luís XV.

La costumbre nace del consenso inveterado de la comunidad. Pero no puede derogar la ley, y su vigencia depende de la aceptación del príncipe. Esto nos lleva a la necesidad de hacer la distinción entre ley y costumbre. La afirmación de que la ley es mandato, no anula el valor de la costumbre: tiene validez, salvo que haya una ley en contra. La costumbre solo tiene fuerza por tolerancia y en tanto que place al príncipe soberano, que puede convertirla en ley mediante su homologación. En consecuencia, toda la fuerza de las leyes civiles y costumbres reside en el poder del príncipe[370].

El Angevino precisa que la costumbre adquiere su fuerza poco a poco y por el consentimiento común durante largos años. Por el contrario, la ley se hace en un instante y toma su fuerza de aquel que tiene el poder de mandar a todos. La costumbre fluye sin compulsión, la ley es ordenada y promulgada por un acto de poder, y muy a menudo, no del agrado de los súbditos. Por esta razón, podríamos decir que la costumbre se asemeja al rey y la ley al tirano. Además, la ley puede anular la costumbre, pero ésta no puede derogar la ley. La costumbre no conlleva ni recompensa ni pena; la ley conlleva siempre recompensa o pena, a no ser que se trate de una ley permisiva.

Cada vez que cambia el soberano, de algún modo se refundan todas las leyes y costumbres. Y en ausencia de ley, se presume el consentimiento del soberano, que es lo que da fuerza a todas las normas. Lo mismo sucede con todas las leyes y ordenanzas de los reyes anteriores[371]".

Pese a su respeto por el derecho privado y sus fuentes feudales, Bodin no se pronuncia decisivamente a favor de la costumbre como límite de la soberanía: su experiencia le había mostrado que muchas veces el soberano o los magistrados cambian la costumbre; sin embargo, este cambio no puede ser arbitrario: es necesaria la equidad. De este modo, las cuestiones relativas a ella no se

[370] Cfr. Bodin, Jean, *Rep* .I, 10, 308.

[371] *Ibíd.* I, 8, 196.

resuelven sólo en la esfera privada, sino pública y deben ser dejadas a la buena fe y en manos de los magistrados.

CAPÍTULO VII: EL ABORDAJE ONTOLÓGICO. LA PERSPECTIVA JURÍDICA COMO BASE DE INTERPRETACIÓN

El estudio de la obra de Jean Bodin, desde la perspectiva jurídica abordada, hace que incluyamos una reflexión en este último capítulo para preguntarnos cómo dicha perspectiva fundamenta al Estado. Abordaré entonces, la esencia del poder soberano o lo que he dado en llamar la ontología del mismo. Esto me permitirá posteriormente, determinar (desde mi punto de vista) qué tipo de ontología utiliza Jean Bodin en su obra y de esta manera comprender la relación entitativa que posee el poder en relación a la conformación del Estado como tal.

El Angevino, aunque formado filosóficamente, sobre todo en su etapa de carmelita en París, no desarrolla una teoría del ser definida y completa. Sin embargo, a través de toda su obra, enmarca y proyecta sus reflexiones jurídico-políticas en una concepción de la realidad ecléctica a la que podríamos llamar "ad hoc", especialmente influida tanto por su corto ejercicio profesional en las Cortes como por su extenso trabajo de jurisconsulto, investigador y teórico político, filósofo y, de algún modo místico. Esta concepción de la realidad no es meramente acomodaticia. En este sentido "ad hoc" significa: primero, una cosmovisión de la estructura y sentido de la realidad marcada por la "positividad" jurídica o jurisprudencia[372], a saber una "armonía" entre la realidad y lo que es el caso particular a enfrentar. Por ejemplo, las notas de la soberanía *versus* los límites positivos de su ejercicio. Segundo, una concepción dinámica que va de lo técnico jurídico, canónico, político hasta lo cosmológico,

[372] Para analizar el pensamiento de Bodin, empleo los conceptos de "positividad jurídica" y de "jurisprudencia" de un modo particular. Por la primera, a diferencia del concepto kelseniano de "positivismo", entiendo todo el conjunto de hechos (posita) que hacen a la vida del derecho determinados por la ley, los cuales en nuestro autor son de variada índole y procedencia. Por "jurisprudencia ", entiendo la aplicación de la razón jurídica a esta positividad. Esta aplicación reviste eminentemente el acto de legislar, pero no únicamente. Además, incluye en nuestro pensador el consejo, el informe, incluso toda la acción forense.

religioso y místico como se ve en el desarrollo de su producción doctrinaria considerada en su conjunto.

Hemos visto al analizar su obra, que el eje de la realidad política reside en el poder soberano, siendo éste el fundamento de todas las nociones que conforman su teoría, esto es el ciudadano, la familia, los colegios y especialmente la República. En esta línea, el autor afirma el carácter constitutivo (quiero decir, anterior y formal) del poder soberano respecto de la sociedad y en consecuencia la prelación ontológica de aquél sobre ésta. Esto trae aparejado como consecuencia, la primacía del poder, previa a la existencia de una comunidad política fáctica, lo cual contrasta claramente con las doctrinas clásicas, que desde Aristóteles pasando por la escuela de la Primera y Segunda Escolástica, han sido contestes en afirmar la primacía del Estado. Veamos entonces, qué podemos encontrar en la obra bodiniana, como trasfondo metafísico a efectos de dilucidar los principios que inspiran su teoría.

LA ONTOLOGÍA DEL PODER SOBERANO

Resulta primordial efectuar una breve aclaración antes de avanzar, referente a qué nos referimos al hablar de ontología. Este punto me parece importante dado que no es un término unívoco y por ello debo determinar en qué sentido usaré el concepto, especialmente desde la perspectiva jurídica que guía esta investigación. Al abordar la noción de ontología, me refiero exclusivamente a la ciencia del ente en cuanto tal y asumo para ello una posición determinada, esta es, la ontología clásica (de corte aristotélico-tomista) aplicando sus conceptos, en particular la doctrina de las cuatro causas para la explicación de cualquier tipo de realidad, en este caso la del Estado y el poder soberano.

En lo que hace a este abordaje, en Argentina contamos con la obra de Arturo Sampay, quien se ha ocupado de profundizar sobre la naturaleza última de la comunidad política, me refiero a su clásica *Introducción a la Teoría del Estado*, sobre la cual haré algunos

comentarios por considerarla de un extraordinario valor para la dilucidación de la tesis.

Considero que necesariamente la ciencia filosófica, como un saber de las causas últimas, influye en el pensamiento político-jurídico. Es por eso que la ontología, en cuanto un estudio sistemático de la naturaleza última de una realidad, tiene el interés de lograr una aproximación válida a las consecuencias teórico-prácticas que derivan de una posición filosófica determinada. En el plano metafísico, la cuestión de la naturaleza del poder político tiene una profunda vinculación con la polémica teórica acerca de la categorización ontológica del derecho, que se ha suscitado entre autores seguidores de la escuela tomista[373], ello porque el acto de mando de una potestad es de naturaleza intrínsecamente jurídica: se trata de una conducta jurídica (el titular se halla investido de un derecho a ordenar) y debida (el titular no posee un ejercicio facultativo de imperio, sino obligatorio).

Por otra parte, a la hora de determinar los fundamentos formales del mando y obediencia recurrimos a las nociones categoriales de accidentes, en este caso el accidente relación y así también los predicamentos de acción y pasión. En efecto, es una acción de alguien sobre la voluntad de otro. Estos ejemplos muestran que resulta difícil sustraerse a las nociones metafísicas a la hora de hacer un análisis iusfilosófico del poder. En esta línea, la evolución de las concepciones metafísicas es el tema central de las contribuciones reunidas por el autor francés Luc Foisneau, quien aborda desde este ángulo a Jean Bodin y a Thomas Hobbes[374]. Una de las conclusiones de Foisneau es que desde la teoría de la soberanía de Jean Bodin hasta la doctrina de Grocio sobre la satisfacción de Cristo, el desafío es claro: tomar tanto la metafísica

[373] Massini, Carlos, "La categorización metafísica del derecho", en *Revista Sapientia, Nº 32,* vol. XXXVII (Buenos Aires, 1982).

[374] Foisneau, Luc, *Politique, droit et théologie chez Bodin, Hobbes, (*Paris, Kimé, 1997).

como las doctrinas morales, políticas y religiosas en el umbral de la modernidad y llevarlas al ámbito jurídico.

Es lícito hablar de una filosofía política propia de la modernidad, por lo menos si entendemos tal término en su connotación doctrinal y no cronológica. Por ello estimo que la influencia del nominalismo constituye una suerte de hilo conductor profundo que subyace en autores como el Angevino y en los que vendrán después. En el pensamiento moderno –un siglo más tarde de la época en que se sitúa Jean Bodin–, también influirá el racionalismo, pretendiendo fundar el derecho sobre la sola base de la razón, con independencia del saber teológico y de los datos de la experiencia. Los motivos de esta pretensión, como afirma Massini, en parte eran de orden pragmático:

> Grocio buscaba afanosamente un derecho racional que contribuyera a superar las guerras religiosas de su tiempo; un sistema jurídico internacional que fuera aceptado por todos, católicos y protestantes, con el sólo recurso de la razón. Pero el motivo fundamental fue de orden teórico: la mutación radical de la visión clásica del universo. La concepción realista del derecho es tributaria de toda una visión del mundo[375].

La querella de los universales llevada a cabo en el Medioevo, aceleró la deconstrucción de la primacía ontológica de la comunidad política. La abstracción de la *universitas* devino en una pura ficción; afirmar que nada es universal sino por significación y que entonces los universales no son entidades reales de sustancias comunes a las cosas designadas, sino sólo mentales con existencia únicamente en el espíritu, no podía dejar de tener consecuencias en el plano político-jurídico.

---

[375] Massini Carlos, *La desintegración del pensar jurídico en la edad moderna,* (Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1980) 21.

ONTOLOGÍA ASUMIDA POR EL AUTOR

Luego del estudio que efectué en este trabajo acerca de la doctrina bodiniana sobre el poder soberano, considero que sería arbitrario y por lo pronto muy difícil enmarcar al Angevino en una ontología determinada, sino que su utilización es ecléctica, conforme a las necesidades de lo que argumenta en cada oportunidad. Explicaremos esta conclusión a la que arribamos. La ontología de Bodin podría describirse en mi parecer, como instrumental a su concepción jurídica de la soberanía, núcleo de su concepto de República, lo que llamé anteriormente una ontología "ad hoc".

Se trataría de una ontología inductiva y arquitectónica; pragmática y universalista; una teoría de la realidad jurídica basada tanto en el interés por lo privado como por lo público. Por lo privado, por ejemplo, en su preocupación por las instituciones del derecho civil romano, derecho canónico, derecho feudal; en el interés por lo público, reflejado en su elaboración de la doctrina de la justicia armónica, la concordia de las religiones, la teoría macroeconómica y las cuestiones de derecho público internacional, en medio del surgimiento de los estados nacionales y las guerras internas de religión: una ontología en definitiva, al servicio de una praxis jurídica y de una teoría política, donde la primera sustenta la segunda y ésta expresa la primera. De este modo encontramos en su análisis jurídico de la política:

a. Elementos de la filosofía realista: basada en la existencia de un Dios Legislador, Creador de la naturaleza y sus leyes, de las cuales análogamente participan las creaturas. Esta metafísica encuentra sus fuentes principalmente en la filosofía clásica, ya desde Platón, Aristóteles, Cicerón, recepcionada en el Derecho Romano y Canónico, y recogida por Tomás de Aquino. El realismo afirma la existencia del mundo, de las cosas y de nosotros, y sostiene que el

fundamento de la realidad extramental es el acto de ser del universo físico, que a su vez, depende del acto de ser divino[376].

b. Elementos de una ontología derivada del voluntarismo: en la cual la potencia volitiva es de alguna manera "todopoderosa" y directora frente al intelecto. En esto reside el peligro para el saber y la ciencia, que ya no dependen de las cosas, sino del querer de la voluntad. En general la concepción voluntarista de la política considera que la decisión soberana es una especie de omnipotencia estatal, que con absoluta discrecionalidad puede imponer un orden radicalmente desvinculado del orden objetivo, cuyo fundamento está en la propia naturaleza del hombre. Las fuentes de la metafísica de Bodin (Cfr. Petrus Ramus) residen más en esta tradición voluntarista que en el naturalismo aristotélico. El orden moral se expresa objetivamente a través de un conjunto de normas que dan lugar a obligaciones, y subjetivamente a través de derechos individuales que deben ser protegidos positivamente.

Ahora bien, el voluntarismo en el cual alguna doctrina (como es el caso de Tierno Galván) considera se encuentra adscripto Jean Bodin, no es de tales características que reduzca el derecho a la ley. Vemos así el estatuto ontológico de la potestad en lo que he denominado "positividad" que expresa el carácter jurídico del concepto de soberanía.

El decisionismo del cual habló tanto Schmitt, considera que la legitimidad de un orden social o de un valor jurídico, resulta del procedimiento de voluntad que lo crea, es decir, no es el orden como orden, sino la soberanía de la más alta manifestación de voluntad productora del orden, la fuente última de todo "derecho" y de las consiguientes normas y ordenaciones.

---

376 En este sentido se puede confrontar Tomás de Aquino, *T.de Potentia*, q. 3, a. 5, ad. 1: "…hay que afirmar que aunque la primera causa, que es Dios, no entra en la esencia de las cosas creadas, sin embargo el ser que está presente en las cosas creadas no puede ser entendido sino como derivado del ser divino, como tampoco un efecto propio puede ser entendido más que como derivado de su causa propia". Seguimos la versión publicada por la Universidad de Navarra, Introducción, Traducción y Notas de Ángel Luis González y Enrique Moros, Pamplona 1991.

En los escritos bodinianos, nos encontramos ante una reinterpretación de la ley natural, ya que se equipara el poder de Dios al del soberano y se legitima la absolutez[377] –relativa y limitada– como nota determinante.

La pregunta obligada es ¿cómo explicar este eclecticismo en Bodin, el uso de ontologías aparentemente opuestas? Considero que principalmente se debe a su condición de jurista y no de filósofo. De ahí el acento que he intentado dar en este trabajo a la perspectiva jurídica de la obra. Se trata de las inclinaciones propias de un jurista que, muchas veces, considera en el derecho, un instrumento respecto a la consecución de determinados objetivos. De hecho, la filosofía teórica debe ser aplicada por parte de los juristas y en concreto la razón práctica. Si bien como sabemos, los actos de la voluntad son intencionales, se enfatiza en la actualidad el acto externo por sobre la intencionalidad.

Otro reflejo de esta filosofía ecléctica que profesa el autor hasta llegar al misticismo, la veo en esa preocupación que manifiesta por prever lo más posible las causas de todos los hechos que suceden en la historia, particularmente los que marcan la disolución del poder, a lo cual relaciona con el cuadro cósmico de las vicisitudes de las cosas humanas. Hay una cuestión cabalística de combinaciones de leyes numéricas que constituyen el ritmo de la historia y la posibilidad de previsión de lo que va a suceder.

En la *República* donde se pone en examen la posibilidad de la predicción, los ejemplos son frecuentísimos y debían parecer bien probatorios por el autor[378], sin embargo esta férrea necesidad natural de las leyes numéricas no puede convivir pacíficamente con la concepción de un universo guiado y dirigido por una voluntad absolutamente libre, –tan importante para la teoría del poder

[377] Utilizo esta palabra para distinguir la posición de Bodin del absolutismo de Hobbes.

[378] Cf. Bodin, Jean, *Rep*. IV, 2, 57.

bodiniana– que nos ha parecido constituir el fundamento metafísico del autor[379].

¿Acaso el Angevino no es consciente de la contradicción que se produce entre la afirmación de la existencia de causas naturales de los sucesos (que están en la conjunción de los astros con leyes numéricas que Dios dispone con su misterioso cálculo haciendo que de siglo en siglo se produzcan hechos fatales) con la afirmación de la existencia de causas libres fundadas en el querer absoluto de Dios y aquellas que intervienen en las mudanzas de los Estados fundados en el querer humano?

Por momentos exalta la acción inteligente y voluntaria, esto lo lleva a veces a una limitación de la necesidad cósmica que promulga en otras partes: "todos los astrólogos están de acuerdo en decir que los sabios no están sujetos a los astros sino los esclavizados por las pasiones, porque éstos no pueden escapar de los efectos celestes[380]". Cuesta pensar en leyes de un Dios soberano, que haya dispuesto todas las cosas por números operantes y válidos sólo para los hombres abandonados a sus más bajos instintos. En definitiva, considero que la relación de estas causas, es un problema que Bodin no afronta teóricamente.

MÉTODO COMPARATIVO: LA INFLUENCIA RAMISTA EN BODIN

Surge la necesidad de hacer una breve referencia a la metodología de la obra que también reflejará los supuestos filosóficos del autor. Es notable que Bodin no aparezca nunca en directa polémica con el método aristotélico sobre el plano de la lógica. Lo que rechaza propiamente de Aristóteles es más bien (según su criterio) no ser fiel a esos principios lógicos, como resultaría de la noción de ciudadano que se aplica sólo al Estado democrático, cuando debería ser una

379 Cfr. Isnardi Parente, Margherita, *I Sei Libri dello Stato, Introduzione*, (Turín, Editrice Torinese1988) 80.

380 Bodin, Jean, *Rep*. IV, 3, 97.

definición universal conforme al criterio establecido en sus *Tópicos*[381].

En la estructura de la *República* convergen varias influencias de la tradición medieval utilizando un método escolástico-dialéctico, con una marcada sensibilidad al problema de ser cuidadoso en la técnica divisoria de la definición.

Bodin, en cuya formación jurídica confluyen el humanismo renacentista y el bartolismo tradicional, se propone la elaboración de un sistema de derecho universal mediante la comparación de las leyes e instituciones de todos los pueblos. En su estadía en Tolouse, el Angevino pasa del humanismo filosófico al humanismo jurídico con el estudio del derecho romano imbuido por el espíritu científico y sus intereses religiosos[382].

En el derecho, parece claro que el corazón del problema es el descubrimiento de los argumentos y que la tarea más difícil es hacer las divisiones sucesivas de la manera adecuada. El propio Bodin insinúa la dificultad en la dedicación que escribe en su *Distributio*: la división debe efectuarse de manera tal que se visualicen las partes, sus relaciones entre ellas y con el todo, y la naturaleza de la totalidad como es la regla en todas las disciplinas[383].

Nuestro autor considera su metodología aplicada en un principio al derecho privado como un simple ejemplo, válido solo en la medida en que sea capaz de presentar el camino a seguir para "constituir" un verdadero "arte" de la ley universal: una empresa que, para completarse, requiere un conocimiento nuevo y metódico de la historia de todos los pueblos y de todas las edades, tarea muy difícil que requeriría una investigación inductiva prácticamente infinita.

---

[381] *Ibíd.* 26- 27.

[382] Mesnard, Pierre, «Jean Bodin a Tolouse» en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 12, Nº 1 (Librairie Droz, 1950) 54.

[383] Kenneth D. McRae, "Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin", en *Journal of the History of Ideas,* Vol. 16, N° 3, 1955, University of Pennsylvania Press, 307.

Sin embargo, es posible llevarlo a cabo con considerable facilidad, si se limita a ciertos términos y siguiendo ese método de ordenamiento que, en primer lugar, propone las "definiciones" y las "divisiones" de cada pregunta, luego organiza el orden y en su lugar como "reglas" de las máximas breves y evidentes (*sententiae*) y, finalmente, recoge las diversas leyes de los pueblos y las decisiones de los jurisconsultos más famosos, confirmados por la autoridad de los tribunales supremos[384].

Para realizar su propósito —obtener de los materiales históricos una teoría general del derecho— Bodin desarrolla el método comparativo con enorme rigor, buscando elaborar un derecho universal en que la historia, antes que agregado inconexo de situaciones circunstanciales, es desarrollo significativo de aconteceres montados sobre la constante de la naturaleza humana, gracias a la cual la historia es ciencia en sentido riguroso, es decir, qu rige no los hechos singulares sino los universales[385]. Esta es la tarea propia de un jurista que obtiene de los hechos, indicios o presunciones que de hecho son inducciones.

El espejo de los príncipes renacentistas apuntaba menos a fundamentar doctrinas en forma teórica que a alcanzar objetivos práctico-morales respetando las formalidades de una retórica de nivel. Por ello, para los humanistas en sentido ciceroniano, la retórica debía ir más allá de una simple doctrina de la persuasión; ella debía satisfacer plenamente requisitos estéticos. Como recurso argumentativo, el humanismo apelaba a la historia, sobre todo a la de la antigüedad clásica, pero también tenía en cuenta el presente, de allí que la historiografia humanista pudiera prolongar adecuadamente la galería de los *viri illustres* ejemplares. Ésta suministraba a los prototipos ideales una estrecha relación con la realidad[386].

---

[384] Cfr. Bodin, Jean, *Méthode*, *ob. cit.* 287.

[385] Cfr. *Méthode,* Cap. VIII, *De la chronologie universelle*.

[386] Miethke, Jürgen, *Ideas políticas de la Edad Media*, (Buenos Aires, Editorial Biblos, 1991) 198.

Se ha hablado de la influencia en Bodin de la *Dialéctica* de Ramus y el sistema definitorio instaurado por éste. El método principalmente pedagógico de Ramus era platónico y basado en la división dicotómica, debía proceder de lo general a lo particular bajo tres reglas: la definición, la distribución y la disposición. Bodin procede también dando una definición general y luego subdividiendo en partes y especies. Esto no quiere decir que siempre el ramismo sea primario y dominante en su pensamiento sino un elemento más de su formación. El hecho que el Angevino fuera demasiado ecléctico, dificulta que pueda ser clasificado como fiel discípulo de cualquier pensador, y en cualquier caso, era mucho menos interesado en las sutilezas lógicas que en los hechos concretos.

Ante la duda de cómo conoció Bodin la metodología ramista, hay autores que conjeturan en que éste pudo asistir a algunas de las lecciones de Ramus cuando estuvo en París en el convento de los carmelitas[387]. El jurista francés se acercó al Ramismo no como teórico sino como practicante de la nueva técnica. Además, esta corriente era un fenómeno generalizado debido en gran parte a la tradición aristotélica de la cual se alimentó. La obra fundamental a la que hacemos referencia es *la Dialectique* de Ramus, escrita en lengua francesa en 1555, que comparaba su concepción del método y el análisis del orden racional común a los diferentes artes, un procedimiento análogo al propuesto por Bodin en su primera edición del *Distributio,* estructurado según un diagrama dicotómico sistemático[388].

El enfoque fundamental de Bodin para la teoría social y política, encarnado en su concepción de una ley universal derivada de una sistematización de la experiencia humana, se inspiró en gran medida en los intentos ya realizados por Petrus Ramus. Contrario a

---

[387] Vasoli, Cesar, "Il metodo de La Republique", en Vasoli Cesar, *Armonia e Giustizia. Studi sulle idée filosofiche di Jean Bodin,* (Florencia, Leo Olschki, 2008), 82-83.

[388] Vasoli, Cesar, "Note su Jean Bodin e la Juris Universi Distributio" en *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno,* V. 30, T. I, (Milán, giuffrè editore, 2001) 26.

lo que muchos consideran, a saber, que Ramus fue un autor antiromanista, éste no tenía un prejuicio contra el estudio del derecho romano en la Universidad. Al contrario, tenía una opinión muy alta de la civilización romana, que consideraba guía y faro para todas las ciencias, como escribió en varias ocasiones, entre ellas también en *Scholarum mathematicarum.* La posición de Ramus frente al derecho romano fue un fruto de su programa metodológico y creemos que no se tendría que leer en clave meramente política. Es la época en que el punto de partida era la aplicación de la matemática a todos los ámbitos del saber, pues permitía una deducción axiomática a partir de unos primeros principios. Recordemos que la postura de Ramus al respecto era muy sutil: no se oponía a todo el derecho romano, sino a la compilación justinianea[389]. Su razonamiento venía a decir lo siguiente: si las instituciones de una época de la civilización romana no eran aptas para la posterior, tampoco lo sería el derecho romano. Bodin, de la misma forma era un autor eminentemente crítico con la compilación justinianea por dos razones: por la premura y falta de sentido histórico de quienes la hicieron y porque no era ni podía ser una sintaxis jurídica intemporal válida para todas las épocas. El Angevino emprendió el camino para elaborar su propia doctrina jurídico-política[390].

Bajo la influencia de la lógica ramista, Bodin presenta el derecho como un sistema organizado y una clasificación jerárquica. Esta sistematización racional destinada a reordenar el derecho romano, se basa también en el nuevo método matemático. La fascinación del Angevino por los números es ciertamente notable, pero también indica la voluntad de los juristas humanistas para reorganizar

---

[389] Cfr. Barceló, Rafael, *Petrus Ramus y el Derecho; Los juristas ramistas del siglo XVI*, (Madrid, Dykinson, 2015) 121-127. La mutabilidad de las instituciones romanas hizo que las que estaban presentes durante la República ya no estuvieran en las del Imperio, y las normas que promulgó Justiniano no fueran sino fragmentos de diferentes juristas, pertenecientes a épocas distintas.

[390] Couzinet, Marie-Dominique, *Histoire et methode a la Renaissance: une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin*, (Paris, Vrin, 1996). La autora a lo largo de la obra subraya con énfasis la infuencia de Ramus en el autor.

científicamente el derecho, la historia y la política, a partir de una concepción del universo y del ser "armónica". Apuntemos solamente aquí que el *Método* ha sido considerada una obra de inspiración ramista por el hecho de buscar un método único para analizar la historia, lo cual tuvo pocas consecuencias a corto plazo, aunque fue muy relevante en las décadas siguientes.

EL PROBLEMA DE LAS CAUSAS EXPLICATIVAS

Otra mutación importante es que en el pensamiento moderno (del cual ya traza el camino Bodin) sin abandonar la idea de la finalidad del universo, la doctrina de una teleología del mundo ordenado comienza a mutar paulatinamente.

Por ello he considerado relevante analizar, la doctrina de la soberanía bodiniana desde una perspectiva jurídica, basada en una visión ontológica que transmuta considerablemente la doctrina de la causalidad. Me refiero en particular a la desestimación que hace la modernidad de las causas finales tanto del universo como de las realidades políticas[391]; es notable en este sentido que el Angevino al definir la República haga un mayor hincapié en el poder soberano como fundamento y no tanto en el fin de la misma (recto gobierno).

La ciencia jurídica como así también la política son de naturaleza práctica y por ello tienen en cuenta el fin del obrar humano. Ahora bien, si desde la ontología sólo nos preocupamos por la estructura de las causas eficientes, este tipo de ciencias fácticas pierden valor o bien responden a intereses distintos, pero Bodin parece escapar una y otra vez, de estas clasificaciones tanto anteriores como posteriores.

[391]Cfr. Spinoza, Baruch, *Ética*, Trad. Vidal Peña (Madrid, Alianza, 2011) I, prop. XVIII, dem. 64. Recordemos por ejemplo que para este fiósofo no era aprehensible la finalidad en el mundo e incluso ni siquiera Dios actuaba por fines; la teleología es negada en beneficio de la causalidad eficiente.

Es de tal trascendencia considerar la causa final a la hora de definir el Estado, que sin el bien común, el individuo no alcanzaría su plenitud intramundana. Se trata de un bien que él mismo no ha hecho, sino que recibe –sin contraprestación posible– de todos sus conciudadanos, presentes y pasados[392].

Así, el fin de la *polis* es lo que propiamente obliga al individuo, pues integrarse como miembro de la comunidad política implica hacerlo en un plexo de relaciones de subordinación, presidido por la potestad de régimen sin la cual no podría existir el Estado. Para los miembros del grupo, ordenarse al fin debido (el bien común político), implica obligatoria y necesariamente (con necesidad de fin) acatar el mando de los titulares de la potestad que velan por ese bien. Es el soberano quien, a través de su precepto, determina con precisión el exacto débito del súbdito. Su imperio añade *ipso facto* obligatoriedad y resulta vinculante en sí mismo por el hecho de originarse en quien inviste una función directiva en la sociedad[393].

El poder en la concepción clásica realista, es por un lado causa eficiente –en cuanto al titular que tiene el poder– y por otro es causa formal –como norma o contenido extrínseco ejemplar de la conducta–. En Jean Bodin la preeminencia la tiene la causa eficiente y no la causa final. No hay duda de que el Angevino conocía la doctrina aristotélica de las causas y no obstante, decide no aplicarlas a su definición de República sino insinuarla (recto gobierno), tampoco desarrolla la explicación de la naturaleza de la misma partiendo de estos supuestos, no obstante si las utiliza en el *Método* cuando aborda la noción de derecho, esto muestra que para su objetivo concreto que es hacer del poder el fundamento de la República, no le es convincente recurrir a la doctrina de Aristóteles.

---

[392] He aquí el fundamento del principio de politicidad del derecho, planteado por Tomás de Aquino en *Sum. Th.*, II-IIae., q. 47, a. 10.

[393]En el caso del débito de obediencia a la autoridad social en sí misma considerada, se trata de un débito no ya originado por una ley positiva particular, sino por la obligación de obediencia hacia la inderogable potestad directiva que es fuente o custodia de todos los títulos positivos en la comunidad política. Por su parte, la obligación fundada en ese débito generará el correspondiente orden entre el superior y las conductas de los subordinados a su imperio; al respecto Cf. Tomás de Aquino, *II Sententiarum*, disp. 44, q. 1, a. 2, sc 2.

A pesar de las críticas explícitas vertidas en la obra de Bodin a la doctrina aristotélica, es claro que no existe un divorcio tan radical entre ambos, entre autarquía y soberanía, porque es el Estado el que es autárquico y por ello posee un poder que demanda ser soberano, sin ninguna instancia superior a él. El Angevino es tributario de los antiguos, y especialmente de Beaumanoir y Bartolo, de los posglosadores y legistas franceses[394].

PERSPECTIVAS POSIBLES PARA LA INTERPRETACIÓN

La influencia ejercida por Ramus como vimos hace un momento, lleva a Bodin a la utilización de un método pedagógico netamente platónico que procedía de lo general a lo particular. La pregunta por el marco de interpretación respecto al ser de la soberanía puede ser comprendida en doble perspectiva. La primera es comenzar desde el concepto de soberanía en tanto que éste se ha desarrollado en la historia de los pueblos según el método de la "historie" como se refleja en las obras que he referenciado en el título primero, entre ellas la *Distributio Iuris* y el *Methodus*, la *Apologia* y el *Paradoxon* y finalmente explicitado en el libro primero de la *República*. A esta perspectiva, denominaré, inductiva[395]. La segunda perspectiva, es comenzar desde la teoría de la "justicia armónica", tal como aparece inicialmente en las preocupaciones más universales de los textos aludidos y principalmente en el libro sexto de la *República*. Esta perspectiva bien podría denominarse "arquitectónica" en el sentido de ubicar la teoría de la soberanía en un orden cósmico ya admitido e imperante, en el medio cultural en el cual el autor desarrolló sus investigaciones. Es plausible que, dada la preeminencia hermenéutica de lo específicamente jurídico, ambas perspectivas

[394] Moreau-Reibel, Jean, *Bodin et le droit public comparé… ob. cit.* 135.

[395] Recordemos que el método inductivo utiliza el razonamiento para obtener conclusiones que parten de hechos aceptados como válidos, para llegar a conclusiones, cuya aplicación sea de carácter general, se inicia con un estudio individual de los hechos y se formulan conclusiones universales que se postulan como leyes, principios o fundamentos de una teoría.

coexistan pacíficamente y sin contradicción en el desarrollo ideológico del autor.

Otro criterio, distinto a las dos perspectivas antedichas propias del autor, es considerar el pensamiento bodiniano desde un marco específico que haga referencia a lo que cada estudioso del Angevino ha considerado que es lo esencial de su doctrina, la piedra angular de las nociones desarrolladas**,** estos los clasificaré brevemente de la siguiente manera:

a. Religioso-teológico: Algunos autores como Chauviré afirman que la religión es el fundamento de la República bodiniana[396]. Es un *leitmotiv* constante en Bodin, no ya solo que la religión constituye el fundamento de la verdadera vida política, sino que la religión constituye el elemento determinante en la configuración de toda civilización, por ello atribuye máxima importancia, a lo largo de toda su obra, pero especialmente en el *Método* al elemento religioso. Conde también pone de relieve el trasfondo teológico del concepto de soberanía. Además de fundamento de la vida social y política, para el autor español la religión constituye el fin último de la República como de todas las acciones humanas.

Como lo hemos observado especialmente en el análisis acerca del trasfondo religioso de su obra, y principalmente de la *República*, no consideramos que sea propiamente el pivote de la misma. Este trasfondo religioso se explica por la formación y la sensibilidad del mismo Bodin, recordemos su paso por el Carmelo y las personas con las que se vinculó a lo largo de su trayectoria personal y profesional, por el contexto cultural renacentista del mediodía francés y por la situación vivida a raíz de las guerras de religión. Sin embargo, tal aproximación, que enfatiza la dimensión arquitectónico-deductiva del pensamiento de Bodin, no alcanza a explicar, a menos que se asuma el esquema teológico explicativo de la Segunda Escolástica (del todo ausente en la obra), el carácter político y jurídico concreto que sí se expresa no sólo en la *República*,

396 Chauviré, *Jean Bodin…ob. cit.* 479.

sino también antes (*Distributio*, *Methodus*) y después (*Demonomanie* e incluso el *Diálogo de los Siete Sabios*).

b. Filosófica: no parece ser que Bodin esté intentando elaborar una filosofía primera, aunque una idea de la armonía de la totalidad está presente en sus obras y parece pertenecer tanto al ámbito de su cosmovisión personal como a las necesidades culturales y sociales de la época. Ya hemos observado que todo doctrinario del derecho y de la política parte de una base filosófica, y que Bodin no es ajeno a esto, su conocimiento de los pensadores más importantes de la Filosofía se refleja claramente en sus citas, no obstante vemos que por su marcado eclecticismo, instrumentaliza las teorías y no tiene el objetivo de ser considerado como un filósofo del Estado. ¿Se podría integrar la noción de soberanía contemporánea dentro de una concepción metafísica de corte realista y finalista? Creemos que en gran parte, es una cuestión difícil de zanjar, justamente porque dado el momento histórico y la concepción jurídica del poder y la soberanía, Jean Bodin elude adcribirse a una posición filosófica determinada.

c. Política: ciertamente estamos ante el caso de que Bodin elabora una teoría política basada en el concepto de soberanía. Además, es notorio que ha sido ésta la relación de interpretación más abundante en la literatura contemporánea. Bodin se lee fundamentalmente como teórico de la política, especialmente, por su énfasis en la teoría del poder soberano. Sin embargo, aún permanece en discusión y cada vez aparece con mayor realce, cuál es la trama inductiva y el contexto pragmático en el cual esta soberanía se teoriza y busca su realización, considero en tal sentido que esta trama es de naturaleza jurídica. No hay duda que la soberanía nació como un concepto político, pero el jurista francés tuvo la genialidad de transformar dicha noción en jurídica y de poner el acento en la ley positiva como instrumento primordial del poder soberano.

d. Jurídica: en lo que sigue, daré algunos argumentos que tiendan a expresar que la forma más competente para describir la soberanía

como fundamento ontológico de la República en el pensamiento de Bodin es la perspectiva jurídica. La teoría de la soberanía comenzó siendo una advertencia de que la ética política debe ocuparse, en primer lugar, de los fundamentos, respondiendo a la pregunta ¿por qué debo obedecer? En esta línea afirmaba Michel l´Hospital en 1562: "no se trata de saber cuál es la religión verdadera, sino cómo se puede convivir[397]"; este era el fin por el cual se discutía tanto sobre el tema del mando y la obediencia, finalidad que marca, junto con las demás preocupaciones positivas de la *República* el intento de Jean Bodin de desarrollar una teoría ingente de la soberanía.

PERSPECTIVA JURÍDICA

Hemos visto los extraordinarios dotes con los que contaba el Angevino al momento de desarrollar su pensamiento, pero principalmente es un jurista preocupado por los asuntos del Reino. Así, la soberanía contiene en sí misma una nota esencial del Estado de derecho.

Bodin es tanto un civilista –preocupado por las instituciones y aplicaciones del derecho romano, feudal e, incluso, eclesiástico (y no tanto canónico) – como un publicista e internacionalista preocupado por el derecho estatal (por ej. cuestiones que en la actualidad se denominan de derecho administrativo, penal y económico) e internacional, dimensión poco estudiada como expresiva de la soberanía en su ejercicio concreto[398].

El Angevino parece ser consciente de que al ser el derecho privado un "arte", un producto de trabajo humano, no tiene la misma certeza que la ciencia. Sus principios y elementos, no por ajustarse a un derecho histórico (el romano), pueden dar lugar a una ley universal. Este enfoque jurídico que realiza Bodin respecto a su

[397] Kriele, Martín, *Introducción a la Teoría del Estado, ob cit.* 59.

[398] Como afirma Chauviré, *Jean Bodin…ob. cit.*: Bodin recurre a los canonistas "quand ils le servent", 186.

encuadre de la soberanía permite poner de manifiesto la propiedad de juridicidad del poder soberano y por tanto de su teoría política, lo que resulta del carácter legal de los mandatos políticos y que integra objetivamente la realidad de la comunidad autárquica ("Estado").

El poder se expresa jurídicamente, esto quiere decir que los actos de la potestad política que conducen al bien común y dirigidos a la comunidad son obligatorios y generan un débito jurídico de obediencia: es justo obedecerlos. Asimismo, el poder es causa de la concreción y de la vigencia del derecho positivo. La juridicidad de la política se encuadra dentro de la causa ejemplar (y también de la eficiente "moral"); así como la de politicidad del derecho se inscribe en la causalidad final. Desde una perspectiva sistemática se podrían hacer las siguientes observaciones a partir de los planteos bodinianos.

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE ESTA PERSPECTIVA

LEY Y DERECHO

En primer lugar, me apoyo para dar luz sobre esta perspectiva, en la importancia que el autor le da a la distinción entre derecho y ley, apoyándose ciertamente en toda la tradición que lo antecede. De modo que el derecho, de orden más general, expresa lo justo y es la base de lo que él denominará "derecho universal". Es una instancia ontológica arquitectónica, relacionándose con la justicia, específicamente con la justicia armónica.

Define el derecho como "un rayo de luz dado a los hombres por la bondad y la previsión divina, para la utilidad de la sociedad humana[399]", reforzando la imagen ya presentada en la carta

[399] Bodin, Jean, *Iuris Distributio,ob cit.* 84: «Le Droit est un rayon de la bonté et de la prudence divine que les hommes ont reçu pour l'employer au profit de la société humaine».

dedicatoria, del derecho como una semilla insertada en el alma humana por Dios a fin de garantizar la existencia de la vida social y que germina con el desarrollo de la razón. Esta definición también se afilia a una antigua tradición que concebía el derecho como una especie de luz divina enviada para inspirar la conciencia de los hombres y hacer posible la vida[400].

La preferencia por la división dicotómica lleva a Bodin a dividir el derecho en natural y humano, abandonando la clasificación usual de Ulpiano en natural, de gentes y civil. El derecho no encierra más que la equidad, y la ley lleva consigo mandato. La expresión fundamental del derecho es la ley dada por el príncipe; sin embargo, esta ley tiene una doble dimensión: la legislación respecto de los particulares y las relaciones de éstos con el Estado.

La ley no es otra cosa que mandato del soberano, haciendo uso de su poder. Mediante el término "mando", se quiere señalar que la ley extrae autoridad de una voluntad actual y manifiesta. La ley definida como mando por su relación con la voluntad, tiene una fuerza que radica en la persona que la instituye y esto a su vez en un orden anterior y trascendente.

El derecho actúa únicamente en la región de los principios, no tiene calidad para captar los hechos concretos, sino por la aplicación que el príncipe hace de él, de otro modo es inoperante.

El Angevino se dedica minuciosamente a reunir las leyes de las principales Repúblicas, clasificarlas y compararlas, a fin de encontrar lo que hay de común entre ellas. El resultado de este amplio proceso comparativo se presenta como el "derecho universal", esto es, el conjunto de principios jurídicos comunes a todos los pueblos y, por tanto, válidos y aplicables a todos.

Contrariando a aquellos que defendían la imposibilidad de tratar el derecho de manera sistemática, porque trata con objetos particulares y, principalmente, porque es mutable, conforme el

[400] Cfr. Platón, *Protágoras* 320e-322d, Cícerón, *De Legibus* I, 22-26; Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, XIX, 21; Tomás de Aquino, *Sum. Th.* II, II, q. 57, a. 1.

lugar y el tiempo, Bodin pretende, inspirado en el diseño ciceroniano, exponer ese derecho universal en un orden simple, claro y racional.

En las obras *Distributio*, *Methodus* y, sobre todo en la *República*, concentra en el soberano y sus magistrados (en tanto que sus delegados) la determinación normativa concreta y, por tanto, circunstanciada de la situación social, política, económica y cultural del reino.

Son materia de la ley y por tanto de la soberanía en acto, la educación pública, la relación entre los gremios y las comunas y, entre éstos y la corte; el tema cambiario; las políticas económicas internas y externas; las cuestiones de sucesión y de relaciones exteriores; la estructura y el buen orden del Estado.

El poder de mandar es esencialmente poder de dar la ley, el fin de las leyes es la justicia, pero el fundamento de su positividad no es ese principio de justicia, sino el mandato del titular del poder político. Para que el *ius* se convierta en *lex* hace falta un mandato, es decir, un acto de voluntad. Como afirmaba Conde, la fuerza de obligar de las leyes, su positividad, depende del mandato o comisión.

La ley, es instrumento del soberano para realizar la justicia armónica. Esta justicia combina las ventajas de la justicia aritmética considerada como natural en los Estados populares y la distributiva propia del Estado aristocrático[401]. Si bien podrían darse otras combinaciones, el Angevino privilegia la indivisibilidad del poder soberano (por un muy claro sustrato naturalista y la centralidad del tema del "Uno")[402].

LA DISTINCIÓN ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

[401] Bodin, Jean, *Rep.* VI, 6, 258.

[402] *Ibíd.* VI, 6, 307.

La teoría de la soberanía en su absolutismo y perpetuidad, entraña el reconocimiento y la garantía de parte del que la detenta, de asegurar la propiedad de los bienes de los súbditos. El verdadero mérito de Bodin es haber introducido el derecho público y el privado en la ciencia política, uniendo lo político con el derecho.

Jurídicamente, en la comunidad se produce una alianza entre lo privado y lo público: lo que es de orden privado no debe dañar a lo de orden público, y lo que atañe al orden público debe tener por fin conformarse a la justicia armónica de la ley natural protegiendo lo que es de orden privado. El soberano no puede alterar la relación entre lo público y lo privado que caracteriza el orden social (y económico). Más aún, no se pueden alterar para las normas constitucionales que determinan quién es el soberano, quién manda y quién obedece.

Es cierto que todas estas limitaciones al poder político provienen de una doctrina sobre la prudencia política ordenada a la estabilidad de la República. Aquí reside precisamente el *telos* de la soberanía: la razón de ser de la autonomía de lo político.

JURISPRUDENCIA Y EQUIDAD

Bodin define la jurisprudencia, término utilizado para designar el saber jurídico, como "el arte de asignar a cada uno lo que le es debido, para mantener la sociedad humana[403]".

De los tres preceptos tradicionales del derecho romano – vivir honestamente, no perjudicar otros, dar a cada uno lo suyo[404]–, el Angevino se centra en el último, pues indica que se trata de un saber que no pretende hacer a los hombres moralmente virtuosos, prescribiéndoles conductas, sino sólo de fijar y mantener la correcta

[403] Bodin, *Iuris universi distributio, ob. cit.* 84: « est l'art de rendre à chacun son dû, de manière à conserver la société entre les hommes, et comme c'est une vertu de l'esprit, on la rencontre jusquechez les scélérats, qui jugent avec prudence de quelle manière il convient de fonder leur association et ce qu'il convient à chaque membre de donner ou de faire ».

[404] Cfr. Justiniano I, 1, 3.

proporción entre los bienes u otras ventajas compartidas entre ellos. El objetivo de esta disciplina es promover el orden social por medio de la correcta distribución de los bienes entre los miembros de una comunidad. Su definición está ligada a una larga tradición, que se remonta al significado dado por los antiguos griegos al término *dike*, para designar el cumplimiento de la justicia.

El principio fijado en la cultura jurídica occidental por la fórmula de Ulpiano: "justicia es la voluntad constante de atribuir a cada uno su derecho" (*Institutos* 1,1) parece ser el sentido que Bodin confiere a la jurisprudencia como el arte de lo justo.

Para ello el Magistrado, figura tan importante a la hora de hacer justicia, es el que posee un poder no original sino derivado del Soberano, y al momento de aplicar la ley hace necesariamente una interpretación personal de la misma, de esta manera aplica la equidad en el caso concreto[405]. Con esto, Bodin considera que la equidad es la forma de concretizar la norma general, por eso es lo propio de la actividad del juez o jurisconsulto. Para el autor, fiel heredero de la hermenéutica de los glosadores, no hay antinomia entre la ley del soberano y la equidad del Magistrado. Es interesante tener esto en cuenta porque la justicia tiene su norma en el derecho (*ius*), que pertenece todavía en buena medida al orden social, y hace que el pensamiento del autor no pueda ser considerado como propiciador de una pura creación voluntarista del soberano (*lex*) para organizar la sociedad conforme a su proyecto. Este es el sentido de los límites concretos que hemos estudiado respecto al ejercicio del poder político, y que en el absolutismo hobbesiano desaparecerán completamente.

SOBERANÍA Y LEY

Con estas bases doctrinales, Bodin pudo expresar su interés por instaurar un orden de concordia política que consolidase la

[405] Cfr. Bodin, Jean, *Rep.* III, 2.

Monarquía, dotándola de una autoridad suprema situada por encima del derecho positivo vigente. La teoría configurará jurídicamente, y en esto ponemos el acento, la concentración de la autoridad pública en el monarca: el soberano se distingue principalmente por otorgar la ley.

Fue a través de Bodin que se hizo posible esta unión entre la soberanía y la ley; para que se lleve a cabo, se desarrolla la lógica de las marcas de la soberanía. Luego, entre todas las marcas posibles, la ley ha de convertirse no solo en la primera sino también la que incluye a todas las demás[406]. La soberanía se ejerce mediante la ley y tiene por objeto que se obedezca la misma. El mérito de la doctrina bodiniana, que será recepcionada en dos de los principales teóricos alemanes del siglo XX: Hermann Heller y Carl Schmitt, estuvo en plantear que la soberanía es la instancia última de decisión tanto en situaciones normales como excepcionales.

Considero que el Angevino busca con los medios que posee, normalizar la excepción, y es por ello que el poder es en principio ilimitado, con las consideraciones ya planteadas. La soberanía tiene un *estatus* interdisciplinario, entre derecho y política[407]. Es notorio que esta idea también sea recogida por Foucault, para quien la ley se centrará en la teoría de la soberanía, siendo ésta –a partir de la modernidad– la que ocupará el problema central del derecho[408].

El poder como una monopolización de la ley positiva da un giro profundo al antiguo modelo político dominante. En el derecho occidental se sistematiza con una lógica racional y formal del derecho. La nueva ciencia tendrá la característica de ser lógico-deductiva, mientras que el derecho romano, en su versión más antigua y en el Medioevo, es esencialmente casuístico e inductivo.

---

406 Cfr. Berns, Thomas, "Souveraineté, droit et gouvernementalité. A partir des Six livres de la République de Jean Bodin", en *Bolletino Archivio della Ragion di Stato*, (Nápoles, 1999-2000), 125-143.

407 Berns Thomas, *Souveraineté, droit et gouvernement,* (Paris, Leo Scheer, 2005) 41.

408 Foucault, Michel, *Il faut defendre la societé,* (París, Gallimard, 1997) 32-35.

Por la conjunción de estos elementos, la *República* es una obra de un jurista insertado en lo político. Los principios que establece deben examinarse en sus orígenes que son ciertamente fácticos, ubicándolos en el conjunto de su sistema y del derecho positivo, que el Angevino no pierde de vista jamás.

Si Weber afirmó que existe un monopolio de la violencia legítima, es porque antes Bodin había subordinado el uso de la violencia política a la autorización previa de la ley. Decir que el soberano representa al Estado, equivale a que su voluntad en cuanto procede de un orden jurídico no es de naturaleza privada sino pública, siendo mínimo su margen de error al momento de decidir, lo cual garantiza la continuidad y la unidad de la República.

Por otro lado, el derecho empieza a ser comprendido no como un producto inmutable sino como un producto histórico, fruto de la voluntad humana. Estos aspectos irán determinando poco a poco un cambio en la percepción del derecho y su influencia en la realidad política imperante. En esta línea el pensamiento bodiniano hará que "la idea del moderno Estado de derecho se abra camino con una enorme fuerza y claridad, logrando combinar magistralmente las necesidades del poder con las exigencias del derecho[409]".

REBELIÓN Y TIRANÍA

Otro signo de esta perspectiva, lo vemos en su negación genérica respecto a la licitud de la rebelión al tirano y de la supresión del mismo en el Libro II, capítulo V de la *República*; aquí el autor revela de manera particular su formación eminentemente jurídica, que prevalece sobre la configuración o enfoque metafísico, en el cual su teoría de la soberanía se encuentra insertada[410].

[409] Friederich Gleinecke, *La Idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959), 53.

[410] Isnardi Parente, *I Sei Libri…ob. cit.* 38.

Es relevante analizar el comentario que el Angevino hace a propósito de un escrito de Calvino[411], éste último afirmaba que si en estos tiempos existieran magistrados constituidos en defensa del pueblo, encargados de frenar las licencias del rey se podría impedir la crueldad de los monarcas. Calvino se refiere a Estados democráticos y aristocráticos y de aquí se sigue la deducción de que en la verdadera monarquía no es lícito atacar la vida del príncipe. Esto lo agrega Bodin en la edición de 1578, fruto evidente de un cambio de pensamiento y de un intento de interpretación de algo que en el texto de Calvino no cuadraba perfectamente con la interpretación bodiniana.

Aquello que en Calvino es un problema ético-religioso, antes que político, en Bodin es un problema jurídico-político, en el cual la situación de hecho del poder constituido es sentida como factor determinante y justificada por un punto de vista general metafísico, como reflejo de un orden dado por Dios a la naturaleza, sin ninguna intrínseca valoración ético-teórica del problema.

La licitud o no del tiranicidio está fundada sobre el ser o no jurídicamente válida la soberanía en sentido integral: "donde la soberanía es jurídicamente válida en absoluto, o sea independientemente de cualquier otro poder constituido, y de esta manera todo acto dirigido contra ella es ilícito[412]".

Concluyendo este último capítulo, sostengo entonces que el compromiso jurídico es norma de interpretación del compromiso ontológico, a diferencia de por ejemplo, la escuela filosófico-jurídica de la Segunda Escolástica, en la cual el compromiso ontológico es norma del jurídico. Este rasgo es común a las principales tradiciones como la tomista, la escotista y la suareciana.

Bodin no es teólogo, pero se podría inferir que lo es en cuanto político; y que es político en tanto filósofo y filósofo en tanto que jurista, siendo este último compromiso vital y profesional el que

411 Bodin, Jean, *Rep*. II, 5, 79.

412 Isnardi Parente, *I Sei Libri…ob. cit.* 40.

comanda toda su producción literaria en general, la composición de los textos jurídico-políticos en especial y el concepto de soberanía en particular. Por el contrario, los exponentes de la Segunda Escolástica son en primer lugar teólogos y desde ahí derivan escritos jurídicos. Sirva como ejemplo el caso del contemporáneo Francisco Suárez y su *De Legibus*.

La invención del jurista francés está en haber pensado la acción política del Estado moderno a través del prisma jurídico de la soberanía legislativa, donde su característica esencial está en su independencia.

COROLARIOS

ESTADO Y SOBERANÍA

El Estado es una unidad necesaria cuyo fundamento está en la naturaleza humana, no es una institución arbitraria, sino que tiene sus raíces en la estructura ontológica del hombre, que se perfecciona en el Estado. La soberanía, con su inherente facultad para disponer del ordenamiento positivo, debería depender mediatamente del bien común político e inmediatamente de la existencia de una sociedad política, autárquica e independiente.

El instrumento jurídico valioso para un Estado, como lo es la Constitución, la cual regula las relaciones entre los órganos de poder y las facultades de los mismos, presupone –con prioridad ontológica– la existencia del Estado, y no a la inversa, como sostengo que ha sido la doctrina que ha defendido el jurista francés.

Prueba de esta realidad que afirmamos antes es, por ejemplo, que en una unión de Estados (como es la Unión Europea) no existe técnicamente una Constitución. O bien, sería una obvia arbitrariedad, asignar naturaleza de comunidad política a la colección de signatarios del Pacto de San José de Costa Rica, como también la consecuente pretensión de endilgar carácter y efectos constitucionales a ese tratado y a la jurisprudencia emanada de la instancia jurisdiccional de él surgida[413]. Afirma, al respecto, el constitucionalista Sampay:

> La doctrina moderna detiene su atención sobre las propiedades que emergen de la autosuficiencia o *autárkeia* del Estado, lo cual significa que presupone y acepta el concepto de esta especificidad del ser estatal, donde

[413] Cfr. Castaño, Sergio, "La sujeción del plano constitucional a las decisiones de un órgano supranacional no comunitario como aberración política y jurídica: el "*control de convencionalidad*" aplicado a la constitución frente a los principios del orden político", en Espinoza de los Monteros, J., Pérez Johnston, R. y Sodi Cuéllar, R. (eds.), *Hacia el futuro del constitucionalismo: la internacionalización del derecho constitucional, la justicia constitucional y la justiciabilidad de los derechos*, (México, Porrúa-Escuela Libre de Derecho, 2017), 35-54.

> se fundamentan y hallan su razón de ser aquellas propiedades. Porque si el Estado es la comunidad perfecta, la que asegura al hombre su suficiencia de vida temporal, los integrantes de esta comunidad, sean el hombre, sean otras comunidades que sólo parcialmente satisfacen necesidades del hombre y que por eso se llaman imperfectas, les quedan sometidos como a la sociedad superior en su género; ahora bien, de esta superioridad ontológica, de esta *autárkeia*, resulta como propiedad su potestad suprema e independiente para ordenar y gobernar lo que le está sometido, con el propósito de alcanzar el fin natural que determina la institución del Estado[414].

Esto significa que la soberanía es una propiedad inescindible del Estado, que emana de la naturaleza social del hombre con prescindencia de toda forma concreta de gobierno, de la manera de designar los sujetos del poder y los fines diversos que se proponga. Sin esta potestad, no hay autarquía posible ni podríamos arribar al concepto de comunidad perfecta.

El vocablo *autarkeia*, en la rigurosa acepción que le dio la filosofia griega, significa la cualidad o el estado de quien se basta a sí mismo y constituye por sí solo una unidad independiente. Debe decirse que Sampay acierta al mostrar como ambas facetas de la comunidad política: la autarquía comunitaria y la soberanía (supremacía) del poder, puestas de resalto, no son antitéticas, sino que constituyen dimensiones complementarias y ordenadas: hay soberanía porque hay autarquía.

También para Bidart Campos, la soberanía constituye una cualidad del poder del Estado limitada por la razón o ley natural que carece de titular[415].

---

[414] Sampay, Arturo, *Introducción a la Teoría del Estado*, (Buenos Aires, Omeba, 1951) 398.

[415]Bidart Campos, Germán, *Derecho político,* (Buenos Aires, Aguiar, 1972) pp. 357-360. Allí define la soberanía como "la cualidad de aquel poder que no reconoce dentro del ámbito de relaciones que rige otro orden superior de cuya normación positiva derive lógicamente la propia validez normativa". Afirma Cassagne que esta

Por su parte, Sampay aclara que la causa formal, esto es, el principio interno que in-forma estos elementos materiales y los convierte en un ser estatal, es el orden o unión que establecen los agentes, de donde emanan, como propios, la autoridad y el ordenamiento jurídico-positivo. Vale decir que la pluralidad de los hombres radicados en un territorio constituyen la materia del Estado y la unión u orden que estatuyen esos hombres es su forma. La causa formal del Estado se constituye por la unión u orden que establecen los agentes y que la autoridad y el ordenamiento jurídico son propios que emergen necesariamente de ese orden una vez instituido[416].

Siendo el orden la causa formal que convierte en Estado un conglomerado humano, se infiere que también el poder político es necesario porque sin una potestad dominativa, sin un centro de acción que dirija unitariamente el devenir de la comunidad hacia su fin, que declare y fije la certeza de los preceptos imperativos, legítimos y tendientes hacia el bien común, que ejerza la facultad compulsiva para la aplicación y efectivizad de esas normas de comportamiento, no puede subsistir la unidad de orden del Estado[417]".

Es el bien común como causa final de la comunidad política el que debe considerarse el primer principio del orden político, y no el poder o la soberanía como postula Bodin. El poder en la sociedad y el ordenamiento jurídico ni existen, ni se explican, ni se legitiman sino por referencia a la comunidad política y, en última resolución, al bien común. El poder no funda el fin social, sino que es fundado por el fin social.

---

definición de Bidart Campos contiene resabios kelsenianos pues omite consignar que "es una cualidad del Estado". (Cassagne, Juan, *La teoría del Estado y temas colindantes. Formas de Estado y formas de gobierno en la República Argentina*, (Buenos Aires, *Revista el Derecho* 274. septiembre, 2017).

[416] Propio designa el predicado que, si bien no entra en la definición del sujeto, es exigido consecutivamente por la esencia de éste, y sólo a él le conviene.

[417] Sampay, Arturo, *Introducción a la Teoría del Estado, ob, cit.* 407.

Para adquirir existencia el poder político requiere un sujeto concreto, persona física o moral y por lo mismo, exige que el ordenamiento jurídico básico del Estado prescriba una forma de gobierno, la cual consiste en el modo en que el ordenamiento jurídico positivo distribuye el ejercicio del poder político, elige un órgano de la vida jurídica del Estado para hacerlo supremo, esto es, soberano y, establece el procedimiento para la determinación de los sujetos que ejercen ese poder[418].

Esto no es la soberanía del Estado sino, del órgano que dentro de él es supremo, de donde los otros órganos derivan su potestad reglada en la vida jurídica. Esta distinción entre soberanía del Estado y soberanía en el Estado que Bodin desconoce, Heller la destaca certeramente, como lo hemos analizado supra.

LA ANTINOMIA CONTEMPORÁNEA DERECHO CONSTITUCIONAL VS. DERECHO INTERNACIONAL

En otro orden, nos interesa reflexionar al concluir este trabajo, sobre la repercusión de toda la doctrina de la soberanía en los debates actuales sobre el papel que juegan los organismos internacionales en el derecho interno de cada comunidad política.

Desde 1991 la Unión Europea ha visto aumentar notablemente sus poderes. Esta entidad ha cambiado claramente de un estatuto de organización internacional a otra nueva forma de entidad política regional cuyas jurisdicciones invaden las de los Estados territoriales y que tiene supremacía y efecto directo sobre los Estados miembros. En la obra de Bodin es significativo que la figura del Emperador germano de Occidente se hallaba investida de una cierta prelación por sobre los demás soberanos de su tiempo. En un encuentro

[418] *Ibíd.* 409.

personal el rey de Francia se ubica detrás del Emperador (y este detrás del Papa)[419].

En el debate contemporáneo en torno a la compatibilidad de la idea de soberanía del Estado (y la noción de *supremacía constitucional*) con el derecho internacional, y en particular con el derecho internacional de los derechos humanos, es importante hacer algunas aclaraciones.

Lo que aporta el Derecho Constitucional al Derecho Internacional son las comunidades políticas que conforman la comunidad de Naciones. Así por ejemplo, la renuncia al derecho a la guerra que realizan los Estados que se incorporan a la Organización de las Naciones Unidas no implica perder su soberanía desde el momento en que, según la experiencia habida, pueden retirarse discrecionalmente de tal entidad. Algo en cierto modo parecido ocurre con el Pacto de San José de Costa Rica, o Convención Americana sobre Derechos Humanos, y la obligación de los Estados a someterse a las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (art. 68 de la Convención), puesto que, cumplidos ciertos trámites y plazos, el Estado nacional puede denunciar tal instrumento y abandonar, para el futuro, su sumisión a la referida Corte (art. 78).

Una revisión histórica del concepto de soberanía, desde el pensamiento genuino de Jean Bodin, puede ser útil para lograr un armisticio entre *soberanistas* e *internacionalistas*.

La proyección contemporánea del pensamiento bodiniano nos lleva a considerar que la idea de soberanía persiste *in suo ordine* en la esfera de lo nacional, como la posterior idea de "supremacía constitucional".

En lo externo y, especialmente en el Derecho internacional de los Derechos Humanos, la soberanía nacional y la supremacía

[419] Cf. Bodin, Jean, *Rep.* I, 9: hablando de los "degrés d'honneur entre les Princes souverains egaux", al Emperador "tous les princes Chrestiens lui cedent la prerogative d'honneur apres le pape, comme chef de l'empire".

constitucional tienen que conformarse con el respeto a los tratados legítimos y las pautas del derecho internacional que igualmente superen el test de legitimidad (del que no se escapa tampoco el *jus cogens)*, o sea, que se conformen al valor justicia[420]. Ahora bien, la cuestión está en dilucidar quién es el último árbitro e intérprete de la legitimidad, y en esto es donde generalmente se acentúa la divisoria de aguas.

Un tema también de gran actualidad en relación al punto anterior en lo que refiere a la soberanía es la relación de esta con los Tribunales Constitucionales. En Europa, por ejemplo, se ha considerado que los Estados miembros de un tratado son "señores de los mismos", ya que son estos, los que lo han suscrito, quienes pueden revocar esa misma pertenencia. Es el Tribunal quien se reserva expresamente la facultad de examinar si los actos jurídicos de instituciones y órganos europeos respetan los límites de los derechos de soberanía a ellos otorgados o si, por el contrario, desbordan ese marco. Así ha sucedido en la sentencia Maastricht. Este *leading case* del Tribunal Constitucional alemán (12/10/1993) afirma la prelación en que se halla la sociedad respecto de los órganos de poder y de sus correspondientes facultades (competencias) jurídicas.

En junio de 2009, el Tribunal dicta otro pronunciamiento llamado *Maastricht II* referente al Tratado de Lisboa. Allí también prevalece la posición de ver al Estado como "señor del tratado" y se afirma a la soberanía como un principio constitucional. Dicho de otro modo, si hay poder supremo ("soberano") es porque existe una comunidad política. De otro modo, a la existencia y legitimidad del poder subyace la existencia y las exigencias de una comunidad[421]. Ahora bien, la posición contraria al fallo, sostenida a su vez por amplias franjas de la doctrina (Haack, Schliesky, entre varios), asume como

---

[420] Sagüés Néstor Pedro, *El rescate histórico del concepto de soberanía y su compatibilidad con el derecho internacional*, Nº 14. 308, LV, ED 275, (Buenos Aires, 2017).

[421] Castaño, Sergio, La Independencia Política, de la Segunda Escolástica a "Maastricht" (y vuelta) en *Prudentia Iuris*, Nº 77, (Buenos Aires, 2014), pp. 31-49.

válidas *de jure* las consecuencias de suponer la prelación de un poder supremo sobre la previa existencia de una comunidad política (tesis de Jean Bodin).

La jurisprudencia del Tribunal Europeo con respecto a la inclusión de los Derechos Fundamentales en el Derecho Comunitario ha elaborado la sentencia *Stauder* del 12 de noviembre de 1969, donde el Tribunal sostuvo que los Derechos fundamentales constituyen principios generales del orden jurídico comunitario cuya observancia es garantizada por el propio Tribunal. El Sr. Stauder, nacional de la República Federal de Alemania, consideraba que se le violaba su dignidad y el principio de igualdad ante la ley a partir de la obligación de mostrar una tarjeta identificativa para comprar productos lácteos donde se revelaba su condición de asistido, que el beneficiario no quería dar a conocer. El Tribunal internacional falló que no existía ningún elemento que pusiera en entredicho los Derechos fundamentales de la persona, emanados de normas comunitarias, contenidos en los principios generales de dicho ordenamiento jurídico comunitario.

Tan sólo un año más tarde, el Tribunal volvió a pronunciarse sobre los Derechos fundamentales en la sentencia *International Handelsgesellschaft* del 17 de diciembre de 1970, donde dictaminó que la protección de estos derechos, no depende del grado de protección de un Derecho Constitucional Nacional determinado, sino que se inspira en las tradiciones constitucionales comunes de los Estados miembros, en el marco de la estructura y de los objetivos de la Comunidad. En este caso, se denunciaba la violación de los Derechos fundamentales y los principios generales recogidos en el ordenamiento jurídico alemán. Se trataba de un caso de oposición de los principios de la Ley Fundamental alemana y la primacía del Derecho supranacional. El Tribunal falló a favor de la primacía del Derecho comunitario[422].

[422] En ambos casos la decisión jurisdiccional comunitaria fue refrendada por el tribunal constitucional alemán, que los aceptó. Este fallo se opone en definitiva a

La importancia del papel del Tribunal se pone de manifiesto especialmente cuando se trata de la consagración de principios y Derechos no garantizados suficientemente por los Estados miembros. Aquí, una vez más, podemos ver con claridad las tensiones entre la soberanía estatal y el ámbito comunitario. Este es sin duda el caso de los Derecho sociales.

Ante la creciente profusión de los acuerdos internacionales, surge la cuestión de si acaso hoy los tratados han adquirido supremacía sobre los ordenamientos internos. Desde un punto de vista jurídico la cuestión específica a que aludimos se traduce en esclarecer si los Tratados Internacionales pueden, por sí mismos, introducir enmiendas a las Constituciones.

Cabe observar que la independencia del orden jurídico –al que asignamos categoría de principio del orden político– puede verse desconocida en la medida en que los máximos tribunales de un Estado (como en Argentina la Corte Suprema de la República) delegaran formalmente en órganos jurisdiccionales y políticos externos la interpretación de la Constitución. Concretamente, tal desconocimiento se podría traducir en la idea que parece hallarse en el voto del juez Boggiano en el fallo "Simón" (2005), según la cual "la Constitución es lo que los tribunales y las comisiones internacionales dicen que es"; así como en el rechazo con carácter de principio, de la validez jurídica de las reservas y cláusulas interpretativas de los tratados por parte del Estado signatario[423].

En forma contraria a la interpretación internacionalista de Boggiano, la cláusula "en las condiciones de su vigencia" del texto constitucional argentino (a. 75 inc. 22) es leído como "de acuerdo

---

que el poder fuese el dato primero, porque le niega jurisdicción suprema a los órganos europeos dado que no hay sociedad política europea.

[423]Cfr. Simón, Julio Héctor y otros s/ privación ilegítima de la libertad" voto del ministro Boggiano, considerandos 9 y ss.

con las reservas y declaraciones que el Estado le haya introducido" por los especialistas[424].

La asamblea General de la ONU en su Resolución 2625 (XXV) de 1979 que contiene la Declaración de Principios del Derecho Internacional el cual rige las relaciones de amistad y cooperación entre Estados, establece:

> Todos los Estados gozan de la igualdad soberana (…) la igualdad soberana comprende los elementos siguientes: los Estados son iguales jurídicamente; cada Estado goza de los derechos inherentes a la plena soberanía; cada Estado tiene el deber de respetar la personalidad de los demás Estados; la integridad territorial y la independencia política del Estado son inviolables; cada Estado tiene el derecho de elegir y a llevar adelante libremente su sistema político, social, económico y cultural (…). Ningún Estado o grupo de Estados tiene derecho de intervenir directa o indirectamente y sea cual fuere el motivo, en los asuntos internos o externos de cualquier otro. Por lo tanto, no solamente la intervención armada, sino también cualesquiera otras formas de injerencia o amenaza atentatoria de la personalidad del Estado, o de los elementos políticos, económicos y culturales que lo constituyen, son violaciones del Derecho Internacional.

Por su parte, el Tribunal Internacional de Justicia de La Haya ha sentenciado en estos términos (en Nicaragua contra Estados Unidos 1984):

> En el principio fundamental de la soberanía del Estado reposa todo el Derecho Internacional. El principio de no intervención supone el derecho de todo Estado soberano de conducir sus

---

424 Cfr. Bidart Campos, Germán, *Tratado elemental de derecho constitucional argentino,* (Buenos Aires, Ediar, 1995), T. VI, 557; Vanossi Jorge y Dalla Via Alberto, *Régimen constitucional de los tratados,* (Bs. As., Abeledo Perrot, 2000) 322; Badeni, Gregorio: "El caso 'Simón y la supremacía constitucional" en *La Ley,* sup. de Derecho Penal, julio 2005.

asuntos sin injerencia exterior; aunque los ejemplos de violación del principio no sean raros, el Tribunal estima que forma parte del Derecho Internacional Consuetudinario. La existencia del principio de no intervención en la *opinio juris* de los Estados se apoya en una práctica importante y bien establecida. De otra parte, se ha presentado este principio como un corolario de principio de igualdad soberana de los Estados (…) este principio prohíbe a todo Estado o grupo de Estados intervenir directa o indirectamente en los asuntos internos o externos de otro Estado. La intervención prohibida debe, pues, recaer sobre materias respecto de las cuales el principio de soberanía de los Estados permite a cada uno de ellos decidir libremente. Ello ocurre con la elección del sistema político, económico, social y cultural y con la formulación de política exterior" (CIJ 26/11/84).

CONCLUSIÓN FINAL

He intentado mostrar en primer lugar, que la doctrina de Jean Bodin sobre la "soberanía" es un concepto jurídico y no solo una teoría política y, en segundo lugar, que el poder soberano es el fundamento de la República. Esta tesis, que no ha sido sostenida por todos los especialistas[425], tiene una transcendencia en los estudios jurídico-políticos contemporáneos. En el estado actual del Derecho Internacional Público, se requieren pautas para enfrentar "el licuamiento" y debilitamiento de la soberanía estatal, para lo que nuestro autor con su doctrina nos marca un camino. En este sentido, afirma el Angevino:

> Soberanía, es el verdadero fundamento, y el pivote, sobre el cual gira el estado de una ciudad, y de la que dependen todos los magistrados, leyes y ordenanzas, y que es la sola unión, y ligazón de las familias, cuerpos y colegios, y de todos los particulares en un cuerpo perfecto de República[426].

El soberano que describe el Angevino se caracteriza por la prudencia para gobernar con rectitud atendiendo los datos de la realidad. La realización de la justicia se integra en una unidad superior, presidida por el principio de la armonía. Este principio unifica todo el pensamiento bodiniano, pues tiene un trasfondo metafísico, ya que aparece como la esencia de toda la realidad analizada. El argumento jurídico está ligado a la naturaleza de la soberanía, que requiere la unidad de mando, plenamente realizable en la monarquía, según Bodin.

---

[425] De Bernardo Ares, José Manuel, "Los poderes intermedios en la República de Jean Bodin" en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* N° 42, 1984. Como ejemplo podemos ver que para este autor, la soberanía no sería el fundamento sobre el que se apoya la República sino la ley y la propiedad: "Ambas realidades — la jurídico-política (ley) y la socio-económica (propiedad) — al ser los dos pilares básicos del nuevo edificio del estado moderno, constituyen los dos conceptos clave en torno a los cuales se articula la*República* de Bodin.

[426]Bodin, Jean, *Rep.* I, II, 43: « (…) souveraineté: qui est le vray fondement, et le pivot, sur lequel tourne l´estât d'une cité, et de laquelle dépendent tous les magistrats, loix, et ordonnances, et qui est la seule union, et liaison des familles, corps, et collèges, et de tous les particuliers en un corps parfait de republique, soit que tous les subjects d'icelle soyent enclos en une petite ville, ou en quelque petit territoire ».

Esto nos lleva a concluir que el Angevino modifica el significado de "soberanía". Se distingue del pensamiento medieval donde predomina la jurisdicción y resolución de litigios. Al contrario, influido en esto por el renacimiento de los diseños romanistas de la ley, hace de la soberanía un concepto jurídico y la fuente de legislación de una instancia política. En consecuencia, para el autor ejercer la soberanía no consiste tanto en administrar justicia sino en dictar la ley. Esto implica una concepción del poder legislativo propia de un constitucionalista. Así, al imponer restricciones a la disposición por parte del soberano del patrimonio público, nos revela una vez más su rasgo de jurista, enfrentado al crecimiento del poder regio.

Bodin desarrolla una ontología al servicio de una praxis jurídica y de una teoría política, donde la primera sustenta la segunda y ésta expresa la primera. La soberanía en acto es el derecho, que se plasma en las leyes positivas con las cuales la República busca armonizar las relaciones sociales en el plano de la justicia armónica. De este modo, la clave para la comprensión de la mayoría de los problemas de la teoría jurídico-política del Estado moderno se podría encontrar en los conceptos de soberanía y legitimidad, ambos entrelazados. Esto porque la fuerza de imposición del poder estatal solo existe mientras es considerado como justificado en términos generales, por lo menos por los miembros del aparato del Estado[427].

La soberanía en cuanto fundamento en referencia a la modernidad, aparece como una cualidad del poder que para organizarse jurídicamente no reconoce, dentro del ámbito de relaciones que rige, otro orden superior de cuya normación positiva derive lógicamente su propia validez. Nuestro autor ha formulado una respuesta jurídica respecto de la relación entre República y soberanía, siendo esta última el fundamento de la primera. Esta respuesta tiene alcances teoréticos y prácticos en la actualidad. Los reyes pasan, la

[427] Kriele, Martín, *ob. cit.* 13.

República permanece, esto conducirá a la continuidad del poder público en el Estado moderno. En efecto, hoy la soberanía es intrínseca al Estado, cuyo poder es soberano. Como asegura Bidart Campos: "es una cualidad del poder, que no pertenece propiamente a nadie, ni antes de formar la sociedad ni durante, ni después, como la blancura no pertenece al objeto blanco[428]. A partir de aquí quedan planteadas algunas problemáticas teóricas que resultan típicas de la modernidad:

a) Desde el punto de vista de la ciencia política surge el problema de si el poder representa el tema central y definitorio de los saberes políticos. La respuesta afirmativa ha prevalecido en amplias franjas de la teoría sociológico-política y filosófico-política del último siglo[429]. Aquí la atención teórica se traslada al estudio de los poderes concurrentes y de su dinámica. Desde el planteo de este trabajo se estudia a Jean Bodin como un antecedente de tal perspectiva teórica centrada en el poder (soberano) y no en la comunidad.

b) En el plano de la praxis político-institucional, aparece el problema de si el poder político supone una comunidad independiente sobre la cual se ejerce. Un ejemplo de la actual proyección de este problema son los controles introducidos por los Tratados Internacionales de Derechos Humanos. Así, en el ámbito de la doctrina, los especialistas del derecho constitucional advierten la relevancia teórica actual de la figura de Bodin respecto de la naturaleza y la aplicación de la noción de soberanía jurídica.

c) El positivismo como doctrina filosófica-jurídica tiene un precedente en Bodin, aunque este no haya buscando principalmente elaborar una teoría sobre tal corriente. Así pues, Simone Goyard-Fabre reflexiona en este sentido:

---

[428] Bidart Campos, Germán, *El mito del pueblo como sujeto de gobierno, de soberanía y de representación* (Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1960) 41.

[429] Como postulan Bentley, Arthur, *The Process of Government*, (Chicago, The University of Chicago Press, 1908) y Weber, Max, *Economía y sociedad*, *ob. cit.*

> Al aportar su contribución a la conquista de la inteligibilidad unitaria del derecho, Bodin no sólo planta las premisas del Derecho comparado (…) sino que esboza una visión normativa del "Derecho humano" del que recibirá la herencia el cosmopolitismo de la llustración. El camino del positivismo está abierto (…)[430].

Ahora bien, considero que ese positivismo tiene sus matices en Bodin. Recordemos que la fuerza de obligación que poseen las leyes, si bien depende de la voluntad del titular del poder, debe tener un contenido racional y está limitada por el derecho divino y natural, de suerte que, solo las normas inspiradas por la equidad son derecho válido, y son derecho positivo cuando el soberano las convierte en positivas por un acto de voluntad. El mandato convierte al *ius* en l*ex;* sin el cual derecho carece de fuerza obligatoria.

Si bien, el Angevino compuso su teoría de la soberanía en la circunstancia histórica de las luchas religiosas, esto no impide que puedan analizarse la verdad o el error contenidos en esa doctrina, porque es natural que toda concepción del Estado se halle informada por una determinada cosmovisión. Las características esenciales de la doctrina de la soberanía moderna surgen del monopolio de la función legislativa que es absoluta e indivisible, competente en todas las áreas. Bodin lleva a cabo "la impresionante construcción de la soberanía unitaria, originaria y absoluta del monarca[431]".

Puede decirse que nuestro autor francés, ha realizado un gran aporte al derecho, propiciando la construcción de conceptos jurídico-políticos universales que antes no existían. La *República* "no es sólo una obra de filosofía política, sino sobre todo un tratado

---

[430] Goyard Fabre, Simone, *Exposé du droit universal de Jean Bodin,* (París, PUF, 1986) 153.

[431] Maravall, José, *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)* vol.1 (Madrid, Revista de Occidente, 1972) 189.

jurídico que se puede leer a través de categorías de derecho moderno y nociones de la teoría general del Estado[432]".

Esta perspectiva de tratamiento me ha parecido sumamente interesante, porque permitió arribar a conclusiones de gran actualidad. Así mientras que los filósofos lo describen como un pensador de transición, nuestra interpretación tendería a acentuar el carácter moderno y legal de su pensamiento.

El planteo de Bodin parece haber alcanzado su gran unidad de conjunto entretejida de profundas disonancias, en consonancia con aquello que es el ideal de armonía que animó su itinerario intelectual. Esta interpretación, permitió resaltar la ley como un acto de creación del derecho, esto es, como un acto de soberanía, desde una mirada jurídica prominente.

Por un lado, encontramos la originalidad de su enunciación, en cuanto a las prerrogativas del soberano, distintas a las de otras instancias de poder y, por otro, el concepto de soberanía, ya no solo esencialmente político, sino, transformado en un concepto jurídico traducido en todas las competencias contenidas en el poder del Estado[433].

Ante los planteamientos de Bodin presentados perderá relevancia la frecuente focalización de análisis que hacen sus intérpretes respecto a cuán absolutista es su doctrina, pues en realidad es la perspectiva sobre el orden político-jurídico la que ha mutado en la modernidad. Así, mientras que en la segunda escolástica, hay *potestas suprema* porque hay República, en Bodin –por el contrario– hay República porque hay *potestas* y esta es la cuestión crucial de su aporte a la teoría jurídica del derecho político.

La naturalidad de la familia refleja el doble grado de importancia que conlleva. Ella es el primer estrato ontológico de la República, porque es la primera forma de colectividad capaz de regenerar la

---

[432] Beaud Olivier, *La puissance de l'Etat*, *ob. cit.* 55

[433] Hauriou, André, *Droit constitutionnel et institutions politiques*, (París, Montchrestien, 1970) 137.

especie, esto la convierte en la base primordial prepolítica de la cual surgirá la soberanía. Tanto la familia, el ciudadano, los colegios y la República se definen por lo que tienen de propio, esto es la relación de mando y obediencia.

La distinción entre la soberanía en sí misma, la cual no tendría limitación alguna que luego dará lugar al inicio del absolutismo, no se confunde con el ejercicio de la misma que posee frenos morales y constitucionales, cuyo antecedente remoto lo encontramos en el debate teológico sobre la "Potencia Divina". Bodin no funda la política en algo artificial como un contrato, sino que prefiere el orden ontológico querido por Dios. El reproche que él hace a los monarcómacos es haber desatendido la inserción del orden político en el orden cosmológico regido por la ley natural y divina.

No podemos negar el papel preponderante que posee para Bodin la historia, esta es susceptible de tener una gran utilidad práctica. La experiencia histórica permite formular ciertas reglas útiles para la política y muestra principalmente que los cambios repentinos suelen ser peligrosos y deben darse paulatinamente: "la historia de la soberanía es una de las más extraordinarias aventuras de la vida y del pensamiento del hombre y de los pueblos por conquistar su libertad y hacerse dueños de sus destinos"[434].

Toda la obra jurídico-política de Bodin reposa sobre una certeza metafísica de encontrar en la armonía natural un orden lleno de sentido y valor que la República no traicione[435]. Y dentro de esa metafísica la soberanía tiene el papel principal, porque sin ella no hay República posible.

Para el Angevino, la lógica de la "razón de Estado" no equivale por sí misma a la pura ley de la fuerza, sino más bien a la búsqueda a través de la equidad natural o de lo que denomina la "justicia

[434] De la Cueva, Mario, "Estudio Preliminar a Hermann Heller", *La soberanía* (México, FCE, 1995) 8.

[435] Cfr. Goyard-Fabre, Simone, *Jean Bodin… ob. cit.* 13.

armónica" del interés común[436]. La finalidad del Estado es la contemplación de la justicia. La legitimidad se afirma en la medida en que ella es imagen del modelo divino, privilegio especial de las Repúblicas monárquicas[437]. Este fin es análogamente común al individuo y a la sociedad. Se lo alcanza a través de las virtudes de la prudencia, la ciencia, la verdadera religión y se integra con el ejercicio de los hábitos morales virtuosos, los cuales se ordenan a la contemplación. Tal orden no implica la posibilidad, ni para el individuo ni para la comunidad, de prescindir de los bienes instrumentales o subordinados sin los cuales sería ilusoria la búsqueda de la felicidad humana. La felicidad política, no depende de la exuberancia de bienes y poder, sino de la virtud ciudadana[438].

Si Bodin puede ser considerado –como le gusta afirmar a la crítica francesa contemporánea– como un pensador sistemático o verdadero filósofo, no es pregunta que requiera nueva respuesta luego de todo lo dicho hasta el momento. Dejando de lado las posibles discusiones sobre la extensión del término "filosofía", que serían hoy realmente ociosas en relación a este problema, hay que preguntarse no si la obra de Jean Bodin pueda insertarse en una "historia de la filosofía", sino, si el pensamiento del Angevino une un vasto andamiaje metafísico, una estricta y coherente construcción especulativa, un intrínseco rigor en el desarrollo de temas y motivos teoréticos. En este sentido, todas las observaciones realizadas hasta ahora acerca de las íntimas aporías, oscilaciones y contradicciones del pensamiento bodiniano contienen ya ampliamente implícita la respuesta.

El pensamiento del Angevino es en su conjunto una sistematización sumamente compleja. El interés que él presenta se alimenta en

---

436 El mismo Bodin critica en *Rep.*VI, 4, la contradicción en la que incurre Maquiavelo, quien tras elogiar el estado popular como mejor forma de gobierno, más tarde estima que para que Italia recupere el lugar que le corresponde entre los países europeos, lo mejor es que sea gobernada por un príncipe dotado de poderes ilimitados, un verdadero tirano.

437 Cfr. *Rep.*VI, 6.

438 Cfr. Bodin, Jean, *Rep.* I, 1, 31.

buena parte de ello. Pero es a raíz de esto, que su pensamiento se presenta extraordinariamente vivo y, que las distintas intuiciones y diversas sugerencias no se han vuelto rígidas en una estructura cerrada, sino que han conservado toda su vitalidad hasta rozar el contraste, hasta acercarse a la abierta contradicción. Como afirma la Isnardi Parente:

> Con Bodin se cierra el siglo XVI, muere el Medioevo en Francia, muere el Humanismo francés; en su profunda, radical diferencia del pensamiento de nuestro Autor, en su lógica consecuencialistica y en su ideal de "claridad", Descartes será la expresión de la nueva edad que con el siglo XVII nace en Francia y en Europa, una expresión que sea aquí lícito, forzando el esquema, contraponer al pensamiento de nuestro autor, casi como un símbolo[439].

Las contradicciones que se pueden ver reflejadas en su pensamiento a causa de esa mezcla de tradición medieval –todavía profundamente vivida– con un humanismo docto y renacentista, de la cultura astrológico-cabalística y, sobre todo, del sentido jurídico de la situación de hecho vivida en Francia junto a su compromiso práctico, dan sentido a toda la obra y justifica su intento de sistematización. En fin, Bodin apuntó con su vastísima obra a un fin principal que consistió en erigir a la soberanía como fuente primera y principal, casi exclusiva, del derecho como orden normativo. Esto es lo que nos ha guiado hasta aquí, nada menos que destacar el papel jurídico de la soberanía y su importancia en el derecho público del Estado moderno.

[439] Isnardi Parente, *I Sei Libri dello Stato…ob. cit.* 100.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Versiones utilizadas de la *República*

Bodin, Jean, 1853. *Les Six livres de la République de Bodin Angevin*. Paris: Iacques du Puys.

Bodin, Jean, 1992. *Los seis libros de la República*. Traducción de Gaspar de Añastro Isunza. Edición y estudio preliminar de José Luis Bermejo Cabrero. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Bodín, Jean, 1964-1997. *I sei libri dello Stato,* 3 vols. Turín: UTET.

Bodin, Jean, 2013. *Les Six Livres de la République / De Republica libri sex, Livre premier – Liber I,* Première édition critique bilingue par M. Turchetti, Bibliothèque d'Histoire de la Renaissance, 3. Paris : Classiques Garnier.

Otras fuentes utilizadas

Bodin, Jean, 1951. *Iuris universi distributio*, en Oeuvres Philosophiques de Jean Bodin, Traduit et publié par Pierre Mesnard. París : PUF.

Bodin, Jean, 1951. *Le Discours au Sénat et au peuple de Toulouse sur l'éducation à donner aux jeunes gens dans la République (1559*), en *Oeuvres philosophiques de Jean Bodin*. Traduit et publié par Pierre Mesnard. París: PUF.

Bodin, Jean, 1951. *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*, trad. Mesnard. París: PUF.

Bodin, Jean, 1932. *La Response de Jean Bodin à M. de Malestroit (1568)*. Paris, Hauser Henri.

Bodin, Jean, 2016. *De la démonomanie des sorciers.* Génova: Droz.

Bodin, Jean, 1596. *Universae naturae theatrumin quo rerum omnium effectrices causae.* Lyon: Iacobum Roussin.

Bodin, Jean, 1598. *Paradoxon.* Paris: Denys du Val.

Bodin, Jean, 1984. *Colloque entre sept savans*. Génova: François Berriot.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AA.VV., 1979, *Symposium Internacional "Manuel Pedroso" en Memoriam,* México, UNAM.

Agustín de Hipona, 2004. *La Ciudad de Dios* (2 vols.) Edición bilingüe, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Alighieri, Dante, 1992. *Monarquía*, Trad. Robles Carcedo y Frayle Delgado, Madrid: Tecnos.

Alonso, María Paz, 1982. *El Proceso Penal en Castilla, Siglo XIII-XVIII*, Salamanca, Ed. Univ. Salamanca.

Aristóteles, 1988. *La Política,* Madrid: Gredos.

Aristóteles, 1998, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos.

Badeni, Gregorio, 2005. "El caso 'Simón y la supremacía constitucional" en *La Ley,* sup. de Derecho Penal.

Barceló Rafael, 2015. *Petrus Ramus y el Derecho. Los juristas ramistas del siglo XVI*, Madrid: Dykinson.

Basdevant, Jules, 1944. "Contribution de Jean Bodin á la formation du droit international moderne" *Revue historique de droit francais et etranger.*

Battaglia, Felice, 1928. *Marsilio da Padova e la filosofía política del Medio Evo,*Firenze: Felice le monnier.

Baudouin, François, 1561. *De institutione historiæ universæ et ejus cum jurisprudentia conjunctione prolegomenon*, París.

Baudrillart, Alfred, 1853. *Bodin et son temps*, París, Librairie de Guillaumin.

Bayod, Jordi, 2014. "Eternidad del Mundo, Voluntarismo teológico y progreso histórico en el Methodus de Jean Bodin", *Rev. Éndoxa: Series Filosóficas, n. 34,UNED.*

Bazán, Víctor, 2012. "El control de convencionalidad: incógnitas, desafíos y perspectivas", en Víctor Bazán y Claudio Nash, *Justicia Constitucional y derechos fundamentales, Control de Convencionalidad,* Bogotá, Konrad Adenauer.

Beame, Edmond, 1982. "The Use and Abuse of Machiavelli: The Sixteenth-Century French Adaptation", *Journal of the History of Ideas,* Vol. 43, No. 1.

Beaud, Olivier, 1994. *La puissance de l'Etat*, Paris: PUF.

Beaumanoir, Philippe, 1900. *Coutumes du Beauvaisis*, Paris, Salmon.

Benoist, Charles, 1907. *Le maquiavelisme, avant, pendant et après Machiavel*, 1 vol. París: Plon.

Benoist, Charles, 1929. "Jean Bodin et Maquiavel", en *Rev. Province d`Anjou, IV.*

Berns, Thomas, 1999-2000. "Souveraineté, droit et gouvernementalité. A partir des Six livres de la République de Jean Bodin", *Bolletino Archivio della Ragion di Stato*.

Berns, Thomas, 2000. « Bodin: la souveraineté saisie par ses marques », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*.

Berns, Thomas, 2001. "Exposition du politique au mal ou absorption du mal par le politique. Machiavel et la philosophie" *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy,* Vol. 87, No. 3.

Berns, Thomas, 2004. “¿Quel modèle théologique pour le politique chez Bodin?”, *Les origines théologico-politiques de l’humanisme européen*.

Berns, Thomas, 2005. *Souveraineté, droit et gouvernement*, Paris, Leo Scheer.

Bertelloni, Francisco, 2004. “Filosofia y teoria política en la Edad Media. (Modelos causales en las teorias politicas de Tomas de Aquino y Egidio Romano)”. En *Anales de estudios clásicos y medievales*.

Bertrand de Jouvenel, 1957. *La soberanía*, Madrid, Rialp S.A.

Bidart Campos, Germán, 1960, *El mito del pueblo como sujeto de gobierno, de soberanía y de representación*, Buenos Aires,Abeledo-Perrot.

Bidart Campos, Germán, 1995. *Tratado elemental de derecho constitucional argentino,* Buenos Aires, Ediar.

Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo, 1984. *Origen y Fundamentos del Poder Político*, México, Grijalbo.

Bobbio, Norberto, 1996. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México. FCE.

Bravo Gala, Pedro, 1997. *Estudio Preliminar a “Los seis libros de la República” de Jean Bodin,* Madrid, Tecnos.

Bryce, James, 1901. “The nature of Sovereignty”, *Studies in history and jurisprudence* (1901), http://oll.libertyfund.org/titles/bryce-studies-in-history-and-jurisprudence-vol-2.

Burdese, Alberto, 1972. *Manual de Derecho Público Romano*, Barcelona, Bosch.

Calasso, Francesco, 1957. *I glossatori e la teoría della souveranitá,* Milan: Giuffrè.

Capdevila, Nestor, 2010. « Empire et souveraineté populaire chez Marsile de Padoue »,*Astérion, 7*.

Cardascia, Guillaume, 1943. *Machiavel et Jean Bodin*, T. 3. Paris, Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance.

Cassirer, Ernst, 1938. *El mito del Estado,* México, FCE.

Castaño, Sergio, 2005. “Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 91, Heft .

Castaño, Sergio, 2014. La Independencia Política, de la Segunda Escolástica a “Maastricht” (y vuelta) en *Prudentia Iuris*, Nº 77.

Castaño, Sergio, 2017. “La sujeción del plano constitucional a las decisiones de un órgano supranacional no comunitario como aberración política y jurídica: el “*control de convencionalidad*” aplicado a la constitución frente a los principios del orden político”, en Espinoza de los Monteros, J., Pérez Johnston, R. y Sodi Cuéllar, R. (eds.), *Hacia el futuro del constitucionalismo: la internacionalización del derecho constitucional, la justicia*

constitucional y la justiciabilidad de los derechos, México, Porrúa-Escuela Libre de Derecho.

Chamie, José Félix, 2011. "Imperium e Imperator. Origen del poder y sus proyecciones modernas" *Rev. Derecho Privado,* n. 21.

Chanteur, Janine, 1967. "Jean Bodin et les critéres de la légitimité dans la République", en AA. VV. *L´idée de légitimité,* Annales de Philosophie politique 7, París : Presses Universitaires de France.

Chanteur, Janine, 1991. "La loi naturelle et la souveraineté chez Jean Bodin", *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, École française *de Rome* 147.

Chauviré, Roger, 1914. *Jean Bodin, auteur de « La République,* París: La Fleche.

Cicerón, Marco Tulio 1989. *De los deberes*, Madrid. Tecnos.

Cicerón, Marco Tulio, 1984. *Sobre la República*, Madrid. Gredos.

Combés, Gustave. 1927. *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris, Plon.

Conde, Francisco, 1974. "El Pensamiento Político de Bodin", *Escritos y fragmentos políticos*.

Costa, Pietro, 2007. "La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías", *Res publica*.

Couzinet, Marie-Dominique, "La bibliographie de l'histoire dans la Methodus de Jean Bodin", *L'Histoire en marge de l'histoire,* Paris, 2002.

Couzinet, Marie-Dominique, « Pierre Ramus et la critique du pédantisme: philosophie, humanisme et culture scolaire au XVIe siècle », *Bibliothèque littéraire de la Renaissance*, s. 4, n. 91, 2015.

Couzinet, Marie-Dominique, 1996, *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus ad facilem historiarum cognitionem de Jean Bodin,* Paris, Vrin.

De Bernardo Ares, José, 1984. Los poderes intermedios en la República de Jean Bodin, *Revista de Estudios Políticos* 42.

De la Cueva, Mario, 1995. "Estudio Preliminar a Hermann Heller", en Heller, Hermann, *La soberanía,* México, FCE.

De Lagarde, Georges, 1970. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. T.III, Paris: Nauwelaerts.

De Vedia y Mitre, Mariano, 1946. *Historia General de las Ideas Políticas*, T. VII, Buenos Aires, Kraft.

Dilthey, Wilhelm, 1947. *Hombre y Mundo del Siglo XVI y XVII,* México-Buenos Aires, FCE.

Duns Scoto, 1960. *Obras del Doctor Sutil. Dios Uno y Trino,* Madrid: BAC.

Esmein, Adhémar, 1921. *Elements de Droit constitutionnel français et comparé*, Paris, Librairie de la societé Recueil Sirey.

Fayt, Carlos. 1973. *Historia del pensamiento político*, Buenos Aires, Plus Ultra.

Foisneau, Luc, 1997. *Politique, Droit et Théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, París: Kimé.

Foucault, Michel, 1997. *Il faut defendre la societé,* París: Gallimard.

Francisco, Suárez, 1971-1981. *De natura legis De legis obligatione De lege naturali De Iure gentium De civile potestate De politica obligatione De lege positiva canonica. Edición crítica bilingüe / por Luciano Pereña. [Et al.]. Corpus Hispanorum de Pace.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Franklin, Julian, 1973. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory,* Cambridge, Cambridge University Press.

Galván, Tierno, 1971. *Escritos (1950-1960*) "Los supuestos escotistas en la teoría política de Jean Bodin", Madrid, Tecnos.

García Cue, Juan, 1985. "Teoría de la ley y de la soberanía popular en el Defensor Pacis de Marsilio de Padua", *Revista de Estudios Políticos Nº 43*.

García Gestoso, Noemí, 2003. "Sobre los orígenes históricos y teóricos del concepto de soberanía especial referencia a los seis libros de la República de J. Bodino", *Revista de Estudios Políticos* Nº120.

García Marín, José María, 1998. *Teoría política y gobierno en la monarquía hispánica,* Madrid, Centro de Estudios Políticos.

Gardot, André, 1934. «Bodin, sa place parmi les fondateurs du Droit International»*, Recueil des cours de l'Academie de Droit international*.

Gautier-Vignal, Louis, 1971. *Maquiavelo*, México: FCE.

Goyard-Fabre, Simone, 1986. *Exposé du Droit universel de Jean Bodin*, Parìs, PUF.

Goyard-Fabre, Simone, 1987. "Jean Bodin et la justice harmonique", *Séminaire de Philosophie et Mathématiques,* fasc. 10.

Goyard-Fabre, Simone, 1989. *Jean Bodin et le droit de la République,* Paris, PUF.

Goyard-Fabre, Simone, 1996. « Le magistrat de la république » en *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique,* París, PUF.

Goyard-Fabre, Simone, 1999. *Bodin, Jean, en Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, éd. Reynaud et S. Rials.

Goyard-Fabre, Simone, 2002. *La justice, Une problématique embarrassée*, París, Philopsis.

Greenleaf, W. H. 1964, *Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought*, London: Oxford University Press.

Hauriou, André, 1970. *Droit constitutionnel et institutions politiques,* París, Montchrestien.

Heller, Hermann, 1930. *Las ideas políticas contemporáneas,* Buenos Aires, Labor.

Hillgruber, Christian, 2009. "Soberanía – La defensa de un concepto jurídico", *Revista InDret.*

Hinsley F. H., 1972, *El concepto de soberanía*, Barcelona, Nueva colección Labor.

Hobbes, Thomas, 2005. *Leviatán*, México, Fondo de Cultura Económica.

Hudault, Joseph, 1994. *Histoire des institutions de la France. Ancien Régime, Révolution, Empire,* París, Editions Loysel.

Huesbe Llanos, Marco, 1999. "Reforma Política Luterana en el siglo XVII de Martín Lutero a Henning Arnisaeus" en *Revista de Estudios históricos y políticos N° 21*.

Isnardi Parente, Margherita, 1973. "Le volontarisme de Bodin: Maïmonide ou Duns Scot" en *Jean Bodin. Actes du Colloque international Jean Bodin*, (Munich).

Isnardi Parente, Margherita, 1981. "Jean Bodin su tirannide e signoria nella "*République*", en *Il pensiero politico,* anno XIV, n° 1,

Isnardi Parente, Margherita, 1988, *I Sei Libri dello Stato*, Introduzione, Turín, Editrice Torinese.

Iturralde, Ignacio, 2015. *De príncipes, caciques y otros animales políticos,* Madrid, Bonalletra Alcompas, S. L.

Jacobsen Mogens, Chrom, 2000. Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne, París, Institute d´etudes romanes Université de Copenhague.

Kantorowicz, Ernst, 1985. *Los dos cuerpos del Rey, un estudio de la teología política medieval*, Madrid, Alianza.

Kelsen, Hans, 1973. *Teoría Pura del Derecho,* Buenos Aires, Eudeba.

Kelsen, Hans, 1997. *El Estado como integración. Una controversia de principio,* Madrid, Tecnos.

Kenneth D. McRae, 1955. "Ramist Tendencies in the Thought of Jean Bodin*",Journal of the History of Ideas*, Vol. 16, No. 3, University of Pennsylvania Press.

Kriele, Martin, 1980. *Introducción a la teoría general del Estado*, Buenos Aires. Depalma.

Lachance, Louis, 2001. *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA.

Lamas, Félix, 1975. *La Concordia política,* Bs.As. Abeledo-Perrot.

Leal Sanabria, José Luis y Cerda Dueñas, Carlos, "La mutación constitucional del principio de no intervención", *Revista Mexicana de Derecho Constitucional* Núm. 35, 2016

Leclerc, Joseph, 1931. "L´argument des deux glaives, dans les controverses politiques du Moyen Age" en *Recherches de Science Religieuse*. XXI.

Lisi, Francisco Leonardo, 2014. "La noción de ley natural en Cicerón" en *Etica & Politica / Ethics & Politics, XVI.*

Lloyd, Howell, 2013, *The reception of Bodin.* Leiden: Brill.

Lloyd, Howell, 2017. *Jean Bodin. This Pre-Eminent Man of France. An Intellectual Biography*. Oxford University Press.

Mairet, Gérard, 1993, «Présentation. Les Six Livres de la République et la fondation moderne de l'État profane », en *Jean Bodin. Les six livres de la République. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583.* Paris, Librairie générale française/Le Livre de poche.

Maquiavelo, Nicolás, 2011. *Obras Completas*, Madrid, Gredos.

Maravall, José, 1972. "Estado Moderno y Mentalidad Social (siglos XV a XVII)", *Revista de Occidente,* vol. 1.

Marocco Stuardi, Donatella, 1978. "La teoria delle forme di stato e di governo nella "République" di Jean Bodin", en *Il pensiero politico*, anno XI, nº 3.

Marsilio De Padua, 1989. *El defensor de la paz*. Estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, Colección Pensamiento Clásico, Madrid, Tecnos.

Massini Correas, Carlos, 1980. *La desintegración del pensar jurídico en la edad moderna,* Buenos Aires, Abeledo-Perrot.

Massini, Carlos, 1982. "La categorización metafísica del derecho", en *Revista Sapientia, Nº 32,* vol. XXXVII, Buenos Aires.

Mesnard, Pierre, 1929. « Le pensé religieuse de Bodin », *Revue du Seizième siècle,* T. 16.

Mesnard, Pierre, 1936. *L'essor de la philosophie politique au XVIème. Siècle*, Paris, Boivin y cie Editeurs.

Mesnard, Pierre, 1950. "Jean Bodin a Tolouse"*,* en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 12, Nº 1, Librairie Droz.

Mesnard, Pierre, 1956, *El desarrollo de la Filosofía Moderna en el s. XVI*, Puerto Rico, Ed. de la Universidad de Puerto Rico.

Mesnard, Pierre, 1959. « La conjuration contre la renommée de Jean Bodin: Antoine Tessier (1684*) » en Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité, n°18*.

Mesnard, Pierre, 1960. "Bodin, teórico de la República", *Revista de estudios políticos*.

Miethke, Jürgen, 1991. *Ideas políticas de la Edad Media,* Buenos Aires, Biblos.

Miralbell, Ignacio, 2017. "La herencia escotista en la filosofia política moderna" en *Ideas y Valores, 66 (163).*

Mommsen Theodor. 1864. *Disegno del Diritto Pubblico Romano*, Milán, Biblioteca Giuridica Contemporánea.

Moreau-Reibel, Jean, 1933. *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire,* París, Vrin.

Mose, George Lachmann, 1948. "The influence of Jean Bodin's Republique on English Political Thought", en *Medievalia et Humanistica 5.*

O'Brien, D. P. 1997, '*Response to the Paradoxes of Malestroit:* Jean Bodin, traducción de Henry Tudor y R. W. Dyson, Bristol: Thoemmes.

Oslé, Rafael, 1999, *Auctoritas*, Barcelona, Ariel.

Passerin D´Entreves, Alessandro, 2001. *La Noción de Estado, Introducción a la teoría política*, Barcelona, Ariel Derecho.

Pérez Luño, Antonio, 1976. "Aproximación analítico lingüística al término soberanía popular", *separata de Derecho y soberanía popular, en Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 16,* Universidad de Granada.

Platón, 1872. Las Leyes en Obras Completas, Madrid, Medina y Navarro Editores.

Platón, 1988. *La República*, Traducción y Notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos.

Platón, 1992. *El Político*, Madrid, Gredos.

Plátón, 2005. *Prótagoras*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Polibio, 1981. *Historias L. I-IV*, Madrid, Gredos.

Quaglioni, Diego, 1989. *Il machiavellismo di Jean Bodin* (Firenze, Olschki,

Quaglioni, Diego, 1992. *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam.

Quaglioni, Diego, 1996, "Imperandi ratio": l'édition latine de la République (1586) et la raison d'état', en *Jean Bodin: nature, histoire, droit et politique,* ed. Y.C. Zarka,Paris: PUF.

Quaritsch, Helmuy, 1986. "Souveränität: Entstehung und Entwicklung des Begriffs" in *Frankreich und Deutschland von 13 Jh. bis 1806,* Berlin, Duncker & Humblot.

Quillet, Jeannine, 1970. *La Philosophie politique de Marsile de Padoue*, París, Vrin.

Ribeiro de Barros, Alberto, 1996. "O Conceito de Soberania Methodus de Jean Bodin", *Revista Discurso.*

Ribeiro de Barros, Alberto, 2006, "Estado e Governo em Jean Bodin". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, N° 27.

Ribeiro de Barros, Alberto, 2006. “Direito natural e proprieda de em Jean Bodin”, en *III Jornada de Direito Natural,* Curitiba, (São Paulo).

Rico, Ramiro, 2005. *La Soberanía*, *Revista de Estudios Políticos*, N° 66.

Rivadaneira, Pedro, 1595. *Tratado de Religión y virtudes que debe tener un príncipe cristiano,* Madrid, imprenta de P. Madrigal.

Romano, Egidio, 1932. *De Regimine principum*, Vol.6, Bruni Gerardo, Aevum.

Romilly, Jaqueline, 2004. *La ley en la Grecia Clásica,* Buenos Aires, Biblos.

Rovira Ricardo, 2014. “Jean Bodin a la sombre de Thomas Hobbes en los orígenes de la teoría de la soberanía”. *Revista de estudios Políticos, Nº 166*.

Sabine, George, 1998. *Historia de la teoría Política*, México, FCE.

Sagües, Néstor, 2017. “El rescate histórico del concepto de soberanía y su compatibilidad con el derecho internacional”, Nº 14.308 • AÑO LV • ED 275.

Sagüés, Néstor, 2017. *Derecho constitucional. Teoría de la Constitución*, Buenos Aires, Astrea.

Sahlins, Peter, 2000. “De Bodin a Rousseau, derecho y política de la ciudadanía en la Francia del Antigua Régimen” en Revista Pedralbes n° 20.

Salmon, John Hearsey Mcmillan, “The Legacy of Jean Bodin: Absolutism, Populismo or Constitucionalism” en History of Political Though 17, (Londres, 1996).

Sampay, Arturo, 1951. *Introducción a la Teoría del Estado*, Buenos Aires, Omeba.

Sánchez Agesta, Luis, 1976. *Principios de Derecho Político*, Madrid, Ed. Nacional.

Schmitt, Carl, 1985., *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza.

Sée, Henri, 1935, « La Philosophie de l´histoire de Jean Bodin », *Revue Historique T. 175*, F.3, París, PUF.

Skinner, Quentin, 2003. *El Nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla.

Spinoza, Baruch, 2011. *Ética*. Trad. de Vidal Peña. Madrid: Alianza.

Spitz, Jean-Fabien, 1998, *Bodin et la soveraineté*, París, PUF.

Strauss, Leo - Cropsey, Joseph, 1993. *Historia de la filosofía política*, México, FCE.

Suárez Quevedo, Diego, 200.De Espejos de Príncipes y afines, 1516-1658, en Arte, literatura y monarquía en el ámbito hispano en *Anales de Historia del Arte* 19.

Suppa, Silvio, 1997. “La théorie de la souveraineté dans le devenir de la raison. Reflexions sur Machiavel et Bodin”, (París, Kimé,).

Terrel, Jean, 2001. *Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau.*Paris: Editions du Seuil.

Tomás de Aquino, 1945. *Del Gobierno de los príncipes,* Buenos. Aires, Editora Cultural.

Tomás de Aquino, 1997. *La Monarquía*, Madrid, Tecnos.

Tomás de Aquino, 2014, *Suma teológica I*, Madrid: BAC.

Touchard, Jean, 1961. *Historia de las ideas políticas, colección de ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.

Truyol y Serra Antonio, 1982. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado,* T. I., Madrid, Alianza.

Turchetti, Mario, 1984. *Concordia o tolleranza? François Baudouin (1520–1573),* Génova: Droz.

Ullmann, Walter, 1983. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel.

Urdánoz, Teófilo, 1960. “Sobre la Potestad de la Iglesia” en *Francisco de Vitoria, Relecciones Teológicas,* Madrid, BAC.

Vanossi Jorge y Dalla Via Alberto, 2000. *Régimen constitucional de los tratados,* Buenos Aires, Abeledo Perrot.

Vasoli César, 2001. “Note su Jean Bodin e la Juris Universi Distributio*”*en *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno,* V. 30*,* T. I, Milán, giuffrè editore.

Vasoli, César. 2008. “Il metodo ne La Republique”, en *Armonia e Giustizia. Studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin,* (Florencia, Leo S. Olschki.

Vázquez de Prada, 1975, *Sir Tomas Moro*, Madrid, Rialp.

Villoro, Luis, 2012. *El poder y el valor, Fundamentos de una ética política*. México, FCE.

Von Gierke, Otto, 1963, *Teorías políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Huemul.

Von Rad, Gerhard. 1993. *Teología del Antiguo Testamento*, Vol. I, Salamanca, Sígueme.

Weber, Max, 2010 “Política y Ciencia” en *Obras Selectas*, Buenos. Aires, Distal.

Weber, Max, 2014. *Economía y Sociedad*, México, FCE.

Zarka Yves (ed), 1996. *Jean Bodin: nature, histoire, droit et politique,* París, PUF.

Zarka, Yves, (ed).1994, *Raison et déraison d’état: théoriciens et théories de la raison d’état aux XVIe et XVIIe siècles,* Paris: PUF.